ZNAK

MIESIĘCZNIK

Ks. Zygmunt Michelis . TAIZÉ. ZNAMIENNY OWOC DUCHA EKUMENICZNEGO

Jerzy Braun . . . . . SPÓR O PREDESTYNACJĘ

Józef Zawadzki MIC . . KARDYNAŁ MERCIER

Piotr Grzegorczyk . . TWÓRCY I BADACZE KULTURY ZMARLI W 1959 ROKU

C. S. LEWIS: PROBLEM CIERPIENIA (rozdz. 5)

DYSKUSJE:

JAN DORDA TJ: O WARUNKACH I RODZAJACH PEWNOŚCI

MIECZYSŁAW GOGACZ • HALINA BORTNOWSKA

Środowisko filozoficzne KUL • O dowodach istnienia Boga

82

KRAKÓW

ROK XIII KWIECIEŃ (4) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zl 12.—

Prenumerata:

krajowa	zagraniczna
miesięcznie . . . . zł 12.—	miesięcznie . . . . zł 16.80
kwartalnie . . . . „ 36.—	kwartalnie . . . . „ 50.40
półrocznie . . . . „ 72.—	półrocznie . . . . „ 100.80
rocznie . . . . . „ 144.—	rocznie . . . . . „ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 4. IV. 1961 Druk ukończono w maju 1961
Format A-5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 10
Zam. nr 150 4. IV. 1961 Nakład 7.000+350 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XIII Nr 82 (4)

Kwiecień 1961
KRAKÓW

KS. ZYGMUNT MICHELIS

TAIZÉ

ZNAMIENNY OWOC DUCHA EKUMENICZNEGO

1. TAIZÉ JAKO ZJAWISKO

Nie byłoby w tym wydarzeniu nic niezwykłego, że powstał nowy, męski klasztor [1]. Ale w tej historii jest pewna okoliczność, która może uczynić ten fakt wydarzeniem historycznym w dziejach Kościoła. Nowy męski klasztor w Taizé jest bowiem pierwszym klasztorem ewangelickim od czasów Reformacji, a więc od czterystu z górą lat. I mimo ewangelickiego wyznania i aktualnej przynależności kościelnej wszystkich swoich 47 zakonników, jest on katolicki według swojej reguły, która wyraża klasyczne zasady organizacji zakonnej i życia zakonników katolickich. Zakonnicy klasztoru w Taizé ślubują, jak wszyscy dawniejsi i obecni członkowie zakonów katolickich, czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. A jednak różnią się od swoich katolickich kolegów, gdyż starokościelna forma życia klasztornego jest unowocześniona w nomenklaturze, w ubiorze, w zajęciu. Dawne „czystość, ubóstwo, posłuszeństwo" nazywają się obecnie: bezżeństwo, wspólnota majątkowa, uznawanie autorytetu. Zakonnicy nie noszą przy pracy żadnego „munduru zakonnego", lecz chodzą po cywilnemu. Trzy razy dziennie zbierają się na godziny modlitwy w kościele i na ten czas nakładają wszyscy białe, długie habity, przepasane sznurem. Modlą się na klęczkach. Medytacje odbywają zwykle siedząc na podłodze. Dzień spędzają w pracy według zdolności i zawodu. Utrzymują się zasadniczo wyłącznie z pracy zarówno umysłowej,

---

[1] Dokumenty o Taizé otrzymałem — i to już w polskim przekładzie — od Pani Anieli Urbanowiczowej, której i na tym miejscu składam gorące podziękowanie.

jak i fizycznej, wykonywanej bądź w murach klasztornych, bądź poza klasztorem. Większość z nich przebywa na „misjach" świeckich. Nie uprawiają słownej propagandy religijnej, lecz misję czynną, czyli charytatywno-społeczną. Ascezy nie uprawiają. Wolno im na przykład palić tytoń. Żyją jednak bardzo skromnie. Są wszyscy ewangelikami obojga wyznań — luterańskiego i kalwińskiego. Jest wśród nich kilkunastu teologów o pełnych ukończonych studiach i „ordynowanych" (wyświęconych) na księży swego Kościoła. Ale zakon nie jest „wyznaniowy". Przyjmuje każdego adepta niezależnie od jego wyznania i nie uznaje konwersji (zmiany wyznania). Mimo to nie występuje formalnie pod hasłem „ekumenizmu" i nie uprawia propagandy „Zjednoczenia Kościołów" czy powrotu „odłączonych braci" do rzymskiej Macierzy. Ale utrzymuje najbliższe braterskie stosunki ze wszystkimi Kościołami, które się na to godzą. Jest w. bezpośredniej łączności z Watykanem, a jego przeor osobiście z papieżem. Ale jednocześnie najformalniej i najlojalniej utrzymuje łączność ze swoimi wyznaniowo-kościelnymi władzami w kraju swego obecnego zamieszkania, jak i swego pochodzenia. Dzieło to bowiem zostało zapoczątkowane w Szwajcarii (w Lozannie wśród studentów-teologów wyznania reformowanego, a wśród braci są obecnie także ludzie z Francji, z Danii, z Ameryki, z Holandii itd. Uznają za równorzędne wszystkie rytuały kościelne. Dla swoich nabożeństw ułożyli liturgię z głównych części mszy katolickiej i liturgii prawosławnej, wzbogaconą ewangelickim śpiewem i licznymi cytatami biblijnymi. Nabożeństwa swoje odprawiają w miejscowym kościele katolickim, za zgodą biskupa, przy oddzielnym skromnym ołtarzu. Komunię św. celebrują tylko zakonnicy ze święceniami jakiegokolwiek „sakramentalnego" Kościoła.

Ale jaki im przyświeca wyższy cel? Co jest ich naczelnym hasłem? Z powyższych informacji chyba już wyraźnie wynika, że tym najwyższym ostatecznym celem jest chrześcijańska jedność — właśnie duchowa jedność, a nie organizacyjne zjednoczenie. A jednak jest to nowy i może najważniejszy etap ruchu ekumenicznego. Różnią się od urzędowego ruchu ekumenicznego spod znaku Genewy nie celem, lecz metodą. Uważają bowiem, że teologiczne dysputy muszą z konieczności przybrać w końcu charakter osądu inaczej wierzących, lub tylko inaczej myślących. Nie chodzi zresztą o zjednoczenie w imieniu czy wokoło choćby najstarszych i najmądrzejszych czy najpobożniejszych formuł lub słów. Wszystkie one zawierają tylko mniejszą lub większą cząstkę prawdy. A zarazem wszystkie łącznie nie zawierają całej prawdy. Zresztą Jezus nie zostawił żadnych formułek, lecz pewne zasadnicze objawione

Prawdy. I wszystkie one dotyczą Jego samego, czyli Boga, lub Boga, a więc i Jego samego. Nie trzeba i nie można więc szukać zjednoczenia wokół słów, gdyż ludzkie słowo, a nawet Prawda Boża wyrażona w ludzkim, zawsze niedoskonałym słowie, zawsze jest przez to słowo przyciemniona, jeżeli nawet nie przez nieuniknioną jednostronność zniekształcona lub zubożona. Jest tylko jedno słowo wolne od tych ujemnych skutków. Jest nim „Słowo, które od początku było u Boga", a potem jako żywe słowo „zamieszkało między nami". Chodzi więc tylko o to jedno: „abyśmy ujrzeli chwałę Jego, jako Jednorodzonego, z Ojca w wieczności zrodzonego" (św. Jan 1, 1—2, 14). Chrystus Żywy w ciele i Chrystus Zmartwychwstały jest tym Słowem Doskonałym. „Jam jest droga, prawda i żywot i nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze mnie" (Jan 14, 6). Musimy więc wrócić do Chrystusa, bośmy wszyscy w jakiś sposób, mniej lub więcej od Niego odeszli, gromadząc się tylko wokół pewnych, świętych, błogosławionych, ale zawsze bądź co bądź niedoskonałych słów.

Jak bracia z Taizé to usiłują uczynić? Usiłują stawać się aktualną, żywą inkarnacją Chrystusa. Kto mnie widzi — widzi Boga, rzekł Mistrz. Kto widzi braci z Taizé, ma widzieć Chrystusa. Oni tego o sobie nie mówią, ani nawet nie myślą. Ale właśnie dlatego to może nastąpić, może już tak jest. Przecież to było i jest możliwe. Wystarczy wypowiedzieć jedno imię: Franciszek z Asyżu. A było i jest takich imion więcej. Dzieje Kościoła świadczą, że to żywe słowo „Chrystus" nigdy nie dzieli — chyba tylko sługi szatana od sług Chrystusa — lecz zawsze łączy i jednoczy, przynajmniej wszystkich szczerych uczniów i naśladowców.

Bracia z Taizé nikogo nie nawracają, nie misjonują. Idą w świat, aby służyć i miłować. Są w fabrykach jako robotnicy. Są w algierskich obozach dla internowanych jako sanitariusze. Są przy biednych, chorych, opiekują się sierotami itd. A poza tym zawsze pracują na własny skromny chleb. Przyjmują dary tylko na podopiecznych lub wspólną sprawę. I może właśnie dlatego, że oni nie przyznają się do nikogo specjalnie, wielu przyznaje się do nich i uważa ich za swoich. Witają ich więc wszędzie serdecznie i obdarzają pełnym zaufaniem. Przyjeżdżają do nich różni i czują się u nich w domu. Kapłan prawosławny odprawia im w ich kościółku katolickim swoją „Boską" Liturgię i oni przyjmują to z serdeczną wdzięcznością. Przybywa do nich na raz ośmiu biskupów rzymsko-katolickich (w tym 2 arcybiskupów) oraz jednocześnie z górą 30 pastorów różnych wyznań protestanckich i odprawiają wspólnie nabożeństwo. Biskup rzymsko-katolicki odprawia mszę i wszyscy czują się braterstwem we wspólnej wierze w Jednego Zbawiciela.

Brat z Taizé odprawia ich „ekumeniczne" nabożeństwo, a katoliccy biskupi klęczą i odpowiadają responsoria. Przeor braci z Taizé jedzie do Rzymu, a papież udziela mu audiencji i błogosławi jego dziełu. Jego własny Kościół Ewangelicko-Reformowany w osobie najwyższego swego dostojnika odnosi się do przeora i jego dzieła z taką samą serdeczną życzliwością, jak najwyższy dostojnik w Watykanie. A przy tym nikt nie mówi o różnicy wiary, o „odłączonych" czy nie odłączonych braciach. Nikt nie mówi o ruchu ekumenicznym ani o zjednoczeniu. Po co? Przecież „ekumenia" jest zbyteczna, gdy oni już są „jedno" w Chrystusie, jak Chrystus jest „jedno z Ojcem w niebiesiech" (Jan 17, 21). Przecież oni już żyją w stanie wypełnienia modlitwy arcykapłańskiej swego Zbawiciela.

Jeżeli tak jest i jeżeli to nie jest cudem Ducha Świętego, to od czasów Zesłania Ducha Świętego w ogóle nie było żadnego cudu w Kościele! Ale cud Ducha Świętego w Kościele trwał tylko przez jeden dzień. Wystarczyło jednak tego dnia dla nawrócenia 3 000 osób (Dz. Ap. 2, 41) i założenia Kościoła — założenia, ale nie dokończenia. To „dokańczanie" trwa już dwadzieścia wieków i będzie jeszcze trwało długo, długo... oczywiście według kalendarza ludzkiego. To dotyczy także i tym bardziej tego „małego" (jeżeli w ogóle bywają „małe" i „duże" cuda) cudu w Taizé.

A jak wyglądają dziś dni powszednie, dni pracy przy budowie tego dzieła? Podobnie, jak dalszy ciąg tamtego „dużego" cudu od początku aż po dzień dzisiejszy. O tych dniach powszednich przytoczę garść szczegółów z początku tego cudu „historii kościelnej" spod znaku Taizé — oraz skrót pierwszego rozdziału „Dziejów Apostolskich" braci-apostołów z Taizé. Ale wpierw jeszcze dwie znamienne opinie.

2. TAIZÉ JAKO PROBLEM KOŚCIELNY

Dla oświetlenia stosunku miarodajnych sfer kościelnych do „Taizé" cytujemy dwa wyjątki ze „Słowa Wstępnego" do książki programowej przeora, ks. pastora Rogera Schutza: *Vivre l'aujourd' hui de Dieu,* a mianowicie kard. Gerlier, oraz ks. pastora Boegnera, prezesa Związku Kościołów Protestanckich we Francji.

a. Głos katolicki

Kardynał Gerlier we wstępie do książki przeora Schutza pisze m. in.:

„Dziękuję raz jeszcze za przypomnienie nam wartości ewangelicznej i wartości aktualnej (jest to tutaj jedno i to samo) ubóstwa,

celibatu i posłuszeństwa. Co do mnie, z całej treści książeczki przejąłem się najbardziej — inni może odniosą inne wrażenia — waszym *exposé* o kontemplacji, o wspólnocie dóbr i kolegialnym sposobie sprawowania władzy, oraz o życiu wspólnym w posłuszeństwie i jedności. W epoce, w której setki milionów ludzi cierpią głód, należało przypomnieć aktualność »wspólnego użytkowania« dóbr tej ziemi. Czyż można czytać bez wzruszenia teksty św. Chryzostoma lub św. Bazylego? Wreszcie myślę, że w epoce, w której czyni się tak wiele wysiłków dla urzeczywistnienia prawdziwego życia we wspólnocie, winniśmy z pożytkiem dla siebie przemyśleć reguły z Taizé. Nie można było ująć jej mądrzej, bardziej po ludzku, a jednocześnie bardziej w duchu Ewangelii.

Z całego serca życzę, aby te stronice nauczyły waszych czytelników być coraz bardziej obecnymi w świecie w wierności dla Chrystusa, a zarazem coraz bardziej troszczyć się o jedność. Zapewne trzeba będzie umieć czekać — słusznie mówicie o cierpliwości — ale powinniśmy żywić olbrzymią nadzieję, opartą na obietnicy Pana Boga i na modlitwie umiłowanego Jego Syna".

b. *Głos ewangelicki*

Pastor Max Boegner, prezes Związku Kościołów Protestanckich we Francji, tak oto pisze:

„Przyjacielskie zaufanie, któremu daliście wyraz prosząc mnie o przeczytanie tej pracy jeszcze przed jej wydaniem w Zakładach Taizé, wzruszyło mnie bardzo i pragnę wam wyrazić swoją serdeczną wdzięczność. Nie zdziwi was, że zwróciłem uwagę przede wszystkim na to, co w waszym studium dotyczy — z bliska czy z daleka — zagadnienia jedności Kościoła i akcji ekumenicznej. Wasze refleksje odnoszą się do naszego współczesnego świata i do Kościoła, któremu Jego Bóg stawia w stosunku do świata tak straszliwe wymagania. Stąd olbrzymie napięcie, które dzisiejsi chrześcijanie, jeżeli chcą być prawdziwymi uczniami Chrystusa, muszą przyjąć jako zasadnicze prawo swego życia. Ale otrzymaliście łaskę jasnego rozpoznania jedynej drogi, którą obierając możecie — w samym tym napięciu — pozostać wierni swojemu ekumenicznemu powołaniu — w pokorze i z radością. Jest to droga miłości.

Jakże wam dziękuję za to, że tak właśnie mówicie o miłości, o której wiecie, że jest wielką, piękną, cudowną tajemnicą, że bez jej posiadania cały wysiłek ekumeniczny może tylko się zawalić, jak domek z kart. Prawie od pół wieku oddałem ruchowi ekumenicznemu swoje serce, swoją myśl, swoje przekonanie i coraz mocniej zdaję sobie sprawę, że tam, gdzie miłość nie »rozpłomienia«

dusz, jak mówił Kalwin, najuczeńsze konfrontacje teologiczne okazują się nieskuteczne. Na to, aby się postawić na miejscu innych, aby uchwycić od wewnątrz ten nurt, jakim został ongiś uniesiony Kościół, do którego nie należymy, aż do jego dzisiejszych pozycji doktrynalnych i kościelnych — aby samemu ten nurt przeżyć, na to trzeba wielkiej miłości i wielkiej pokory.

Słowa św. Pawła: »bądźcie wierni prawdzie w miłości« wydają mi się podstawową regułą pracowników jedności chrześcijan. Prawdziwy ekumenizm nie żąda od nikogo z nas zgody na jakikolwiek kompromis dotyczący prawdy, co do której wierzymy, że nasz Kościół otrzymał ją w depozycie. Ale prawda ta przestaje być Prawdą Chrystusową, odkąd wykładamy ją, bronimy, ogłaszamy, miłujemy jako swój Kościół, nie miłując jednak czy też nie pragnąc miłować Kościoła lub Kościołów, które przeciwstawiają naszej prawdzie prawdę swoją, i to w tej postaci, w jakiej ją ich wierni otrzymali, w jaką wierzą i którą usiłują żyć we wspólnocie swego Kościoła. Dopóki trwać będziemy na tym stanowisku, wymagania Chrystusa pozostaną bez odpowiedzi, a Jego obietnice nie spełnione.

Błogosławimy więc wam za to, żeście nam przypomnieli, iż tą królewską drogą, jaka nas zaprowadzi pomimo przeszkód — pozornie nie do przezwyciężenia — ku widzialnej jedności Ciała Chrystusowego, jest droga miłości, „która wszystkiemu wierzy, wszystkiego się spodziewa, wszystko znosi i nigdy nie ustaje".

3. HISTORIA TAIZÉ

W roku 1939 student teologii w Lozannie, Roger Schutz, skupia wokół siebie grono przyjaciół dla wspólnej pracy ożywionej wspólną modlitwą, organizując w tym celu dysputy naukowe i rekolekcje. Powstaje coś w rodzaju Trzeciego Zakonu dla świeckich pod nazwą „Wielka Wspólnota". Niezbędny jest jakiś dom jako miejsce dla tych spotkań. Wybucha wojna. W sierpniu 1940 roku Roger Schutz postanawia opuścić na jakiś czas swoich przyjaciół i szukać tego domu we Francji, aby swoją działalność przenieść bliżej ówczesnej niedoli ludzkiej. Spośród kilku nadarzających się sposobności Schutz wybrał w Burgundii duże, od kilku lat nie zamieszkane domostwo, znajdujące się w prawie opuszczonej wiosce Taizé, położonej blisko Cluny, tego żywego ogniska monarchizmu zachodniego w średniowieczu. Zamieszkawszy sam w oddalonym od gwaru domu, przygarnia przez dwa lata uchodźców przekraczających linię demarkacyjną pobliskiej strefy okupacyjnej i obmyśla, w jaki by sposób spełnić swoje pragnienie, to jest — po

nastaniu pokoju osiedlić w tej wiosce wspólnotę młodych ludzi, zdecydowanych poświęcić życie „wspólnej służbie dla Chrystusa w Kościele i w świecie". Temu czynnemu życiu towarzyszy od początku regularna modlitwa i nabożeństwa.

Zadzierzgują się pierwsze kontakty „ekumeniczne". Latem 1941 roku odwiedzają Taizé ks. Couturier i Ojciec Villain. W Genewie, w 1942 r., Roger Schutz spotyka trzech studentów. Są nimi: Max Thurian i Pierre Souvairan, a nieco później Daniel de Montmollin, którzy przyłączają się do niego. Spędzają razem dwa lata, tworząc wspólnotę w cichym domu, w którym przyjmują licznych przyjaciół — studentów z francuskich uniwersytetów, intelektualistów, robotników i aktywistów związków zawodowych. Modlitwa jest nadal ostoją życia tej młodzieży, która chce być obecna w świecie i brać udział w jego zagadnieniach, a dwa nabożeństwa, wieczorne i ranne, odprawiane są codziennie, bądź we wspólnym domu, bądź w miejscowym kościele rzymsko-katolickim.

Zaraz po wyzwoleniu, latem 1944 roku, wspólnota może już zainstalować się ostatecznie w Taizé. Zakłada wtedy dom dla dzieci, zwany *„La Manoir"*, organizuje rekolekcje duchowe, utrzymuje kontakty z przyjaciółmi z pierwszego okresu, rozszerza stosunki z chrześcijanami wszelkich wyznań, szczególnie z księżmi i wiernymi Kościoła rzymsko-katolickiego w swojej okolicy.

W ten sposób mija kilka lat. Nowe, wypróbowane powołania pozwalają pierwszym braciom złożyć śluby zakonne w poranek Wielkanocy 1949 roku. Jest to nowy, ważny czyn w życiu Wspólnoty, który oznacza, że powołanie braci ma charakter absolutny, że zobowiązuje do oddania się na całe życie służbie Boga i bliźnich z zachowaniem celibatu, wspólnoty dóbr i przyjęciem autorytetu przełożonego. Nowe powołania powodują odtąd szybszy rozrost Wspólnoty i dają jej sposobność do pełnienia służby w szerszym zakresie, już poza granicami Taizé. W latach 1951—1952 zostają po raz pierwszy wysłani do różnych miejsc „bracia na misji", aby swoją pracą i swoim życiem być świadkami Chrystusa... znakiem Jego obecności pomiędzy ludźmi i nosicielami radości. Pierwsza taka mała „wspólnota braterska", składająca się z dwóch czy trzech braci, osiedla się w środowisku robotniczym, gdzie bracia pracują jako najemnicy, początkowo w Montreau-les-Mines, następnie w Marsylii. Inni udają się później do *„bidonvilles"* na przedmieściach Algieru, do Niemiec, do ośrodka studentów, do Paryża, aby współpracować z CIMADE (pomoc dla uchodźców, więźniów, itp.), do poszczególnych parafii we Francji i Szwajcarii dla pełnienia służby duszpasterskiej.

Wszyscy bracia zjeżdżają się okresowo w Taizé, aby razem obchodzić główne święta chrześcijańskie, a także aby odbywać wspólnie coroczne tygodniowe rekolekcje. Dom w Taizé jest nie tylko miejscem pracy braci, którzy w nim mieszkają stale, ale staje się coraz bardziej ośrodkiem studiów i kształcenia, przede wszystkim dla nowo wstępujących, którzy muszą mieć za sobą przynajmniej dwa lata nowicjatu, zanim złożą ostateczne zobowiązania. Dom w Taizé jest również miejscem odprężenia i odnowy duchowej dla braci na misji, którzy tu przyjeżdżają na rekolekcje.

W latach 1952—53 Roger Schutz układa Regulamin Taizé, dzieło duchowe przepojone Ewangelią, czerpiące natchnienie z pierwszych lat istnienia Wspólnoty i nakreślające zasadnicze kierunki powołania, które w Kościołach Reformacji realizuje się wprawdzie w Taizé po raz pierwszy, ale sięga do chrześcijańskich doświadczeń zakonnych na Zachodzie i na Wschodzie, a korzeniami tkwi w życiu pierwszych wieków Kościoła. Ta sama Reguła zostaje w listopadzie 1953 roku przyjęta przez żeńską Wspólnotę z Grandchamps (koło Neufchâtel w Szwajcarii). Wspólnota ta zrodziła się i rozwijała jednocześnie z Taizé, i w tym samym duchu, choć początkowo od Taizé niezależnie, z inspiracji i pod kierownictwem Matki Geneviève Michéli.

Na początku roku 1960 Wspólnota z Taizé liczy 47 braci pochodzących z rozmaitych Kościołów Reformacji o tradycji kalwińskiej lub luterańskiej, oraz rozmaitych narodowości (Francuzów, Niemców, Szwajcarów, Holendrów). Mniej więcej połowa braci przebywa w Taizé, inni znajdują się w roku 1960 w Marsylii, Algierze, Valentigney, na Wybrzeżu Kości Słoniowej, w Stanach Zjednoczonych i znów w Niemczech. Czy to w Taizé, w tej niewielkiej burgundzkiej wiosce, gdzie osiedliła się Wspólnota, czy to na zewnątrz, gdy są rozesłani na misje, w działalności braci dominuje jedna myśl: jest nią pragnienie jednoczesnej obecności Chrystusa i Jego sług i w Kościele, i w świecie. Bracia są obecni w Kościele poprzez życie w kontemplacji i codzienne nabożeństwa, przez częste uczestnictwo w Eucharystii, przez żarliwą modlitwę, aby dana została chrześcijanom jedność Ciała Chrystusowego, przez swoje braterstwo w stosunkach z chrześcijanami wszelkich wyznań i gotowość pośredniczenia. Są obecni w świecie przez rodzaj życia, przez troskę o to, żeby żyć z owoców swej pracy, przez pracę zawodową, podejmowaną z całym poczuciem odpowiedzialności, przez swoją bliskość z wydziedziczonymi tego świata, przez życie w duchu Ewangelii w przełomowych chwilach człowieka i ludzkości.

Z tej więc perspektywy należy patrzeć na obecność braci, będących na misji w czarnej Afryce, w Algierze wśród muzułmanów, w Marsylii, w środowiskach robotniczych. Maleńka garstka ludzi, działająca w granicach swoich słabych możliwości, świadczy w niektórych zaułkach świata o obecności Kościoła.

Te same myśli kierują działalnością braci przebywających w Taizé. Ich obecnością w świecie jest praca zawodowa. Obok teologii ekumenicznej oraz służby duszpasterskiej wykonują przeróżne zawody. Rolnictwo i syndykalizm rolny, drukarnia i warsztaty sztuki stosowanej, medycyna wiejska i architektura religijna — oto ich drogi do dzisiejszego świata.

Miejsce modlitwy, studiów, i rozmyślań Taizé jest również punktem przejściowym dla prawie stałych kontaktów ekumenicznych. Doświadczenie wykazało konieczność prowadzenia takiego dialogu, któremu może zapewnić ciągłość tylko wspólnota zakonna. Częste, powtarzające się podróże mnożą jeszcze i odnawiają te kontakty, pozwalają wyrastać ponad partykularne zagadnienia, a przede wszystkim rozszerzają ogólne widzenie rzeczy.

Dla wzmożenia intensywności tej niezbędnej akcji, aby lepiej zdawać sobie sprawę z napięcia pomiędzy Kościołem a światem, Wspólnota z Taizé powzięła inicjatywę „Spotkań w Cormatin". Są to sesje studiów socjologicznych, które się odbywają o kilka kilometrów od Taizé. Uważne zbadanie sprawy wykazało, że bariery między społeczeństwami, szczelność przegród społecznych, wyznaniowych, istniejące przeświadczenie o własnej słuszności, brak wzajemnego zrozumienia na wszystkich poziomach i na wszystkich szczeblach są bolączkami charakteryzującymi nasze czasy, są źródłem wielu konfliktów, hamują wiele porywów, przesłaniają horyzonty.

4. TAIZÉ, A RUCH EKUMENICZNY

Odpowiedź przeora z Taizé, Brata Rogera Schutz, w sprawie ruchu ekumenicznego:

„Zanim odpowiem na zadane mi pytania, chciałbym ujawnić najgłębszą swoją intencję nie wydawania sądu o instytucjach Kościoła Rzymskiego, który miłuję, ponieważ widzę w nim Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa. Nie ma nic łatwiejszego, jak sądzić od zewnątrz. W stosunku do tego Kościoła jestem człowiekiem z zewnątrz. Gdybym uważał się za upoważnionego do sądzenia, byłbym gorszycielem i nie rozumiałbym, jak trudne jest poszukiwanie jedności chrześcijan. Odpowiadać zatem mogę tylko

w duchu pokory, gdyż mam świadomość, że noszę w swoim ciele ferment podziału, który przeciwstawia się widocznemu jednoczeniu chrześcijan. Moja odpowiedź nie będzie więc osobista. Usiłuję mówić to, co — jak mi się wydaje — wypływa z głębi sumienia protestanckiego.

a. Czy przyszły Sobór w Watykanie będzie mógł posunąć naprzód sprawę jedności chrześcijan?

Sama zapowiedź Soboru wyzwoliła siły i wywołała dynamizm twórczy nawet wśród protestantów. Zgodnie z wolą papieża Jana XXIII, Sobór winien unowocześnić niektóre instytucje kościelne. Do Ojców Soboru należy sprecyzowanie, na czym ma polegać to odnowienie.

Jest rzeczą pewną, że liczni protestanci, którzy dotąd nie spodziewali się wielkich rzeczy po Soborze, nabierają znowu nadziei. Protestanci owi uważają, że dla posunięcia naprzód sprawy jedności, należy w szczególności poddać pod rozwagę 4 punkty: dwa czynniki teologiczne i dwa czynniki nie-teologiczne.

Czynniki teologiczne:

Oczekują, aby był wyraźniej uwidoczniony zakres kompetencji pomiędzy Papieżem, Biskupami a Soborem, w szczególności aby był dokładniej sprecyzowany dogmat o nieomylności Papieża w stosunku do Soboru i do całego Kościoła.

Oczekują, aby wyraźniej ustawić stosunek mariologii do chrystologii, aby mariologia była naświetlona przez chrystologię i aby unikać nowych definicji, które by pogłębiały różnice. Niektóre wyrażenia, jakimi się posługuje pobożność maryjna, pozwalają mniemać, że istnieje pod tym względem jakiś brak poczucia odpowiedzialności teologicznej ze strony uczonych katolickich.

Czynniki nie-teologiczne

Protestanci owi wiedzą, że dobra kościelne niektórych ośrodków protestanckich są obciążeniem Kościoła i kamieniem obrazy, który powoduje odejście od Kościoła obojętnych. Ubolewając nad brakiem zrozumienia tej podniety do zdobycia władzy ziemskiej, która istnieje w niektórych tych instytucjach, protestanci owi pragnęliby, aby Kościół katolicki stał się coraz bardziej widomie i przede wszystkim Kościołem maluczkich tego świata, upośledzonych, zgłodniałych. Wszak i Maria Panna zapowiedziała, że przez przyj-

ście Chrystusa mali będą wyniesieni, a potężni poniżeni (Łuk 1, 51—53).

Jak się zdaje, bogactwo Kościoła katolickiego jest bardziej pozorne niż rzeczywiste. Ale jeżeli ta potęga ziemska i bogactwo są tylko fasadą, to protestanci, którzy kochają ten Kościół, stawiają sobie pytanie, czy nie byłoby rzeczą słuszną nie przywiązywać wagi do tych pozorów bogactwa.

Jakże znamienna jest pod tym względem ofiara biskupów katolickich w Brazylii, którzy zrzekli się wielkich posiadłości ziemskich, należących do Kościoła. Wielu protestantów spodziewa się, że Watykan zajmie w tej dziedzinie mocne stanowisko, które będzie miarodajne dla całego Kościoła. Pełen prostoty sposób bycia Papieża Jana XXIII wywołuje również i pod tym względem bardzo życzliwe echo.

Protestanci owi obawiają się, że na Soborze może być mowa o »powrocie« odłączonych braci. Jest rzeczą pewną, że to wyrażenie razi. Czyni ono wrażenie, że oczekuje się od protestantów poddania się bez prawa stawiania warunków. Wyrażenie »powrót« jest bardzo odległe od mentalności dzisiejszego człowieka, który dąży raczej do przerastania samego siebie w pochodzie naprzód.

b. *Czy w ostatnich czasach zaistniały lepsze warunki dla dążenia do jedności?*

Poszukiwanie jedności chrześcijan wymaga wielkiej roztropności i cierpliwego przygotowania. Zapowiedź Soboru spowodowała wstrząs, który przyspiesza ewolucję. Stanowi ona opatrznościowy bodziec ekumeniczny. Wywołała ona wielką nadzieję u świeckich protestantów na całym świecie. Rozbudziła w nich świadomość ekumeniczną, która drzemała. Te przygotowania jednych i nadzieje drugich wytwarzają bardzo sprzyjające warunki dla widomego zjednoczenia wszystkich chrześcijan. Rośnie świadomość, że ta jedność nie jest celem sama w sobie. Fakt, że nareszcie nastąpiło zjednoczenie, będzie dla każdego wielką radością i radosną rzeczywistością. Razem będziemy lepiej przeżywać radość nieba na ziemi. Ale ostateczną intencją jedności jest, aby się wypełniła modlitwa Chrystusa »niechaj oni będą jedno, aby świat uwierzył« — aby objawiło się zasadnicze powołanie wyryte w nas przez chrzest — powołanie powszechne, katolickie, ekumeniczne.

Jedność stawia przed nami zagadnienie naszej powszechnej misji na ziemi: być jedno, aby dla niewierzących stworzyć sytuację, która ułatwiła by im uwierzenie.

Ponieważ jedność uwydatnia się coraz bardziej w świetle stosunku do misji, musimy być jedno, aby stać się zaczynem w cieście niewierzącego świata; aby iść do świata, który na swój sposób pragnie jakiegoś powszechnego braterstwa, a jest tak bardzo daleki od nas, chrześcijan — ludzi »katolickości«, czyli powszechnego braterstwa z najpierwszego powołania.

W pracy nad jednością chrześcijan istnieją pewne przedwstępne warunki, które należy spełnić, a które się już uwydatniają: wyrzec się niekonsekwencji, która polega na tym, że podział chrześcijan uważa się za normalny lub nieunikniony; nauczyć się patrzeć na chrześcijanina za miedzą spojrzeniem samego Chrystusa, widzieć w nim i poważać samego Chrystusa, czyli to, co Bóg złożyl w nim najlepszego, uznać, że dla mnie protestanta grzech mojego brata katolika dotyczy przede wszystkim Boga i spowiednika, przygotować się duchowo do zrozumienia, że jedność chrześcijan nie będzie triumfem jednych nad drugimi. Gdyby jedność chciano realizować przez zwycięstwo jednych nad drugimi, nikt by nie przyjął takiej jedności.

W ten sposób przygotowuje się oczyszczenie, pewnego rodzaju śmierć samemu sobie, ofiarę ze wszystkiego, co nie jest istotne i niezbędne do głoszenia prawdy w świecie. Dzieli nas wiele czynników nie teologicznych, tyle tradycji drugorzędnych, tyle ubocznych praktyk. Zapewne, nie należy pomniejszać ani ważności prawdy, ani afirmacji wielkich założeń dogmatycznych. Ale gdyby między nami istniały tylko te zagadnienia, bylibyśmy bliżsi sobie, niż przypuszczamy. Na to należy wskazywać nieustannie. Wielu protestantów oczekuje jedności jako daru od Boga. Modlą się za Sobór. Dążą do jedności, której Ruch Ekumeniczny jest przednią strażą. Pragną zatem, aby wszyscy chrześcijanie uważali jedność za rzeczywistość dynamiczną, za przedmiot wiary, ale również i nadziei.

Katolicy wierzą, że Kościół Rzymski jest ośrodkiem widocznej jedności. Ale to wszak nie przeszkadza Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła uważać, że wszystko, co jest nie dość zreformowane w instytucjach kościelnych, powinno być zreformowane, że wartości chrześcijańskie innych wyznań winny być zbadane przez uwierzytelnionych teologów, że jedność ze wszystkimi winna być przedmiotem gorliwej modlitwy, że wszyscy powinni się włączyć do ostatniej modlitwy Chrystusa celem jej widomego zrealizowania".

5. PROTESTANCI A II SOBÓR WATYKAŃSKI

Oto opinia Światowego Związku Kościołów Luterańskich w sprawie II Soboru Watykańskiego:

Z miarodajnych sfer Światowego Związku Luterańskiego wyszła następująca, półoficjalna enuncjacja:

„a. Przy ocenie tego wydarzenia należy przede wszystkim wziąć pod uwagę, że zapowiedziany Sobór jest obecnie oficjalnie proklamowany jako Sobór dla uregulowania pewnych wewnętrznych spraw Kościoła Rzymskiego. Znajduje to między innymi wyraz w zmianie jego pierwotnej nazwy »Sobór Ekumeniczny« — na »II Sobór Watykański«. A więc już nie chodzi ani o Sobór »ekumeniczny«, ani »unijny« (zjednoczeniowy). Nie należy więc z nim wiązać przesadnych nadziei ekumenicznych, które nie mogą się wypełnić, co znów z kolei mogłoby wywołać rozczarowanie w postępowych kołach katolickich oraz wzbudzić pewne antykatolickie uczucia w sferach protestanckich. Z powyższego wynika konieczność powstrzymywania się od zbytniej aktywności, przynajmniej ze strony ewangelików, wobec sprawy, która jest wybitnie wewnętrzną sprawą innego Kościoła.

b. Tylko realistyczna i spokojna ocena sytuacji może przyczynić się do stworzenia przez Sobór pomyślnego klimatu dla pożądanych i oczekiwanych rozmów pomiędzy Kościołami. Wszelkie emocjonalne podejście do zagadnienia, budzenie przesadnych nadziei lub przemilczanie istniejących różnic, mobilizowanie szerokiej opinii publicznej, nadużywanie sloganów o »miłości« i »jedności duchowej« może tylko sprawie zaszkodzić.

c. Świat obecny tak zmalał, względnie tak jest zespolony i związany wszystkimi sprawami, że wydarzenia kościelne, jak Sobór największego Kościoła, nie mogą nie budzić zainteresowania w innych Kościołach. Spodziewamy się co najmniej, że Sobór zrewiduje dotychczasowe negatywne nastawienie Watykanu wobec ruchu ekumenicznego i wyprowadzi Kościół Rzymsko-Katolicki z dobrowolnej izolacji. Dziś już jest powszechne przeświadczenie, że Kościoły muszą ze sobą zachowywać kontakty, muszą kształtować swoje współżycie w duchu braterstwa i współpracować ze sobą w wielu praktycznych dziedzinach ku pożytkowi świętej sprawy wspólnego Zbawiciela. Ustanowienie Komisji dla tych spraw pod przewodnictwem kardynała Bea jest realną podstawą do nadziei, że i Kościół Rzymsko-Katolicki poważnie myśli o takiej współpracy.

d. Narzucająca się przez okoliczności światowa konfrontacja chrześcijaństwa z nakazem wiary w Jedność Kościoła zmusza wszystkich do szukania prawdy o istocie i kształcie tego samego powszechnego, Apostolskiego Kościoła. Ponieważ może być tylko jeden taki Kościół, przeto nie możemy spocząć, nim wspólnie nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie, który, względnie jaki jest i powinien być ten jedyny prawdziwy Kościół. Zaproszenie Rzymsko-Katolickiego Kościoła, skierowane do wszystkich innowierców, tzw. »odłączonych braci« do »powrotu do Rzymu« świadczy chyba o niezrozumieniu przez ten Kościół głębi dogmatycznych różnic, powstałych przez stulecia, nie bez przyczynienia się do tego także przez Kościół Rzymski, i zapoznaje subiektywne głębokie przeświadczenie protestantów o swojej przez Boga im nałożonej misji w stosunku do Kościoła Powszechnego.

W tym świetle zaproszenie, niewątpliwie szczere i braterskie »do powrotu« może się tylko wtedy stać nowym i potężnym motorem na drodze do jedności, jeżeli ten »powrót« będzie pomyślany jako wspólny zwrot do Chrystusa, Pasterza i Biskupa dusz naszych (I. Piotr 2, 25)".

Do kolektywnej deklaracji grupy luterańskiej, stanowiącej trzecią część obozu protestanckiego, dodajemy jeszcze w skrócie wypowiedź ks. prof. dra Suckera, który jest zastępcą i domniemanym następcą biskupa, dra Niemoellera, oraz dyrektorem Instytutu do badań stosunków międzywyznaniowych E. K. D. (Kościoła Ewangelickiego w Niemczech). Z tego względu jego opinia nabiera znaczenia, przekraczającego formalnie granice jego stanowisk urzędowych.

„Już dziś — mówi prof. dr Sucker — po dwóch latach od znamiennej i doniosłej zapowiedzi Jana XXIII zwołania Soboru Ekumenicznego, można stwierdzić dwie okoliczności:

a — zapowiedź wywołała wielkie zainteresowanie i wielkie nadzieje w świecie chrześcijańskim;

b — mimo prac wielu Komisji, dotąd jeszcze trudno się zorientować, w jakim kierunku pójdą ostateczne prace i zamierzenia Soboru.

Jeden skutek tej zapowiedzi już jest jasny i bezsporny: całe chrześcijaństwo uświadomiło sobie wyraźnie, że jego rozdarcie i skłócenie jest skandalem (dosłownie — przyp. autora), który musi być usunięty. Ta świadomość oczywiście nie wybuchła nagle za dotknięciem czarodziejskiej różdżki — kiełkowała i rosła ona przez

wieki. Nasz wiek, a osobiście Papież Jan XXIII dopomógł do jej ujawnienia w Kościele Rzymskim i do jej spotęgowania w całym chrześcijaństwie. Co narosło jednak przez wieki, nie da się nawet przy najlepszych chęciach usunąć przez jednorazowe decyzje i uchwały. Omawianie tych trudnych i delikatnych spraw na publicznych sesjach Soboru byłoby niecelowe i zgoła szkodliwe. Jeżeli papież pierwotnie zamierzał uczynić Sobór Ekumeniczny prawdziwie ekumenicznym w założeniu i wykonaniu, to, zda się, teraz od tego zamierzenia odstąpił, i to z pełną słusznością. Chce bowiem swój Kościół przez II Sobór Watykański do tego przygotować, stwarzając odpowiednie warunki w Kościele i klimat pomiędzy Kościołami. Nie tylko protestanci, lecz i postępowi katolicy oczekują, że Sobór przyczyni się do przezwyciężenia kościelnego centralizmu i formalnego uniformizmu Kościoła Rzymskiego. Ale jednych i drugich napawa niepewnością i obawą okoliczność, że przygotowanie Soboru spoczywa całkowicie w rękach ludzi i sfer, będących — nie bez subiektywnej uczciwości — wyrazicielami i użytkownikami tego systemu. Czy papież, choćby przy pomocy biskupów diecezjalnych, zdoła przezwyciężyć te wpływy? Należy przypuszczać, że Watykan nie zlekceważy przynajmniej złowróżbnych znaków na niebie i na ziemi w związku z konsolidowaniem się na całym świecie jednolitego frontu sekularyzacji i niewiary.

Niezależnie jednak od pobudek i motywów w różnych Kościołach i sferach kościelnych — są to motywy liczne i różnorodne — Sobór nie może sprawić całkowitego zawodu najbardziej uświadomionym katolikom i protestantom, którzy tęsknią za jednością i braterstwem w Chrystusie".

6. RESUMÉ AUTORA

Niech mi wolno będzie do powyższych poważnych enuncjacji wypowiedzieć w pełnej pokorze proste i krótkie „posłowie".

Mamy poza sobą w stosunkach międzywyznaniowych wojnę trzydziestoletnią, wiek inkwizycji, Kontrreformacji, wieki „zimnej wojny" kościelnej. Mają więc słuszność poważni mężowie Kościoła, którzy oblewają nasze gorące głowy i serca zimną wodą przestrogi i napomnień do rozwagi, cierpliwości i ostrożności. Ale ten medal naszych stosunków ma obecnie także drugą stronę. Wprawdzie ta druga strona jest maluczka, jest pod względem czasu stosunkowo bardzo, bardzo króciutka. Ale jest jeszcze pomiędzy nimi inna, zasadnicza różnica. Ten pierwszy długi okres tworzył czło-

wiek — jego rozum, jego uczucie, jego sumienie, ale także jego grzech — fanatyzm, nienawiść, przemoc. Druga strona jest „dziwna w oczach naszych" i „jesteśmy, jakbyśmy śnili". Na pewnym publicznym zebraniu mieszanym w Warszawie po płomiennym apelu do jedności młodej przedstawicielki katolickiej inteligencji, odezwał się rozważny głos starszego pokolenia, że sprawa jest tak trudna, że chyba trzeba by cudu, aby się ziściła. Ale to, co się stało w tak krótkim czasie, nie tylko na odcinku katolickim, jest właśnie takim cudem, gdyż nie jest owocem ani studiów, ani wyrachowania, ani propagandy. To jest z Boga! To jest bezpośrednie działanie Ducha Świętego w XX wieku. Byłoby nie tylko cynizmem, lecz i obrazą dostojności tego męża Bożego, gdybyśmy nie traktowali jak najpoważniej i najdosłowniej wyznania papieża: „to przyszło na mnie z góry, jakby natchnienie i nakaz od Boga" (cytuję z pamięci). Ale nie tylko na papieża!

Uznaję w całej pełni zastrzeżenia i napomnienia mądrych i doświadczonych ludzi Kościoła, którzy nawołują do rozwagi, którzy hamują tempo forsowania sprawy.

A jednak — *mea culpa!* — nie mogę się w pewnych wypadkach oprzeć wrażeniu, że to się czyni nie tylko w myśl mądrego przysłowia rosyjskiego: „im wolniej jedziesz, tym dalej zajedziesz". Zimna wojna — to straszna rzecz. W pewnym sensie straszliwsza — niż gorąca. Gorąca wojna niszczy ciało — zimna zatruwa psychikę, serce i duszę! Widzimy, jak trudno wyzwolić się nawet w polityce z pęt zimnej wojny i na jej miejsce zainstalować przyjazną „koegzystencję". I to w sprawach zewnętrznych, materialnych — „nie świętych". A co dopiero w „świętych". Nawet wyzbycie się gwary zimnej wojny dla ludzi w jej atmosferze wyrosłych jest trudem nie lada. Wystarczy słuchać prelekcji i „nauk" niektórych „misjonarzy Ewangelii" w radio watykańskim. Wystarczy wziąć do ręki różne „dzwonki częstochowskie". Ale to dotyczy nie tylko „dzwonków" katolickich — nie brak podobnych, choć jest ich mniej, także protestanckich. Ale powiedzmy także, że jest co dzień więcej głosów tego „natchnienia z góry", które przemawiają innym językiem — językiem ekumenicznym, językiem Ewangelii. Nie miejmy cierpliwości, jeżeli chodzi o sprawę! Tu musi być tempo promieni świetlnych — lepiej świetlanych promieni Miłości! Ale miejmy wyrozumiałość i cierpliwość dla tych, na swój sposób wiernych, ludzi dnia wczorajszego w każdym obozie. Panie, odpuść im, bo nie wiedzą wcale, że sprzeciwiają się Duchowi Świętemu! Ale te nowe dusze dojrzewają szybko — tak szybko, że nie nadąża za ich sercem i duszą ich język. Wskazuje na to ewangelicki przeor „katolickiego" klasztoru w Taizé, gdy prosi „braci nie-

odłączonych", aby nie mówili o „p o w r o c i e" braci „odłączonych". To mimo woli dla ludzi wychowanych na Biblii kojarzy się z opowieścią o powrocie syna marnotrawnego. To prawda — jesteśmy tym, jesteśmy wszyscy synami i córami marnotrawnymi, ale tylko w stosunku do Boga. W stosunku do siebie i w stosunku do naszego wspólnego domu — Kościoła Powszechnego (katolickiego) — nawet my „odłączeni" tym nie jesteśmy! Nasi Ojcowie także mieli „natchnienie z góry", gdy wyszli z tego wspólnego domu! My sądzimy (wy, bracia, oczywiście, nie!), że to było konieczne, a więc od Boga! Ale wszyscy musimy wierzyć, że ci szczerzy, zwłaszcza ci najofiarniejsi, którzy opuszczali domy, mienie, ojczyznę i szli na tułaczkę i do więzień, i na stosy — działali z najszlachetniejszych pobudek, w najlepszej wierze! Zresztą to dziś jest już truizmem, że Reformacja przynagliła do odbudowy „rykoszetem" także mieszkańców starego, pierwotnego Domu Kościelnego.

A czterystoletnie dzieje wyznań reformacyjnych, mimo braki ustrojowe i organizacyjne, mimo rozbicia na liczne skłócone grupy i grupki, mimo jednostronności i sprzeczności, a nawet ekstrawagancje doktrynalne różnych wyznań, ruchów i sekt protestanckich — jako całość mogą się jednak poszczycić osiągnięciami w zakresie religijnego i moralnego życia swych członków, filozofii i teologii, oświaty i kultury, misji wśród niechrześcijan, dobrobytu i dobroczynności protestanckich narodów i państw, które wytrzymują bez trudu porównanie z innymi starszymi Kościołami i narodami. Przyznają to nawet obiektywni teolodzy i wyznawcy Kościoła katolickiego. Nawet i ten zewnętrzny fakt, że obóz protestancki ostał się wśród bezwzględnych walk początkowego okresu i dyskryminacji w późniejszych wiekach i stanowi dziś prawie trzecią część chrześcijaństwa — ma także swoją historyczną wagę!

Proszę przeto wszystkich ludzi dobrej woli i wiary „ekumenicznej" — dostojnych i maluczkich, starych i młodych, hierarchów i księży, teologów i świeckich w Kościele katolickim, aby gwoli tych, którzy ten Kościół także miłują, reformowali swój język z czasów zimnej wojny na język katolicki i apostolski. Zacznijmy od tego słowa, które nas „odłączonych" ucieszyło na początku, a dziś już wielu razi — nie tylko nas „odłączonych", lecz także niektórych „nie odłączonych". Nie mówcie o „p o w r o c i e" — mówicie raczej o „pojednaniu" w imię Chrystusa „z braćmi odłączonymi". Wraca się do Ojca i Kościoła. Ale bracia pomiędzy sobą się „jednają", godzą i wzajemnie zapraszają, aby *pas assister, mais participer*. Choćby to wyglądało na „powrót", ale niech to będzie „pojednanie".

Ja wiem, co byście mi odpowiedzieli — już mi to mówiono! Ale przeczytajcie sobie mądry artykuł szlachetnego księdza z „Tygodnika Powszechnego" (z 19. II. br.) o „ryzyku zgorszenia". Nie ma pioniera bez gorszyciela, nie ma doskonalenia bez zgorszenia! Zaryzykujcie zgorszenie!

A oto moje *resumé*: jakiekolwiek motywy i pobudki -- a są one liczne i różnorodne — skłaniają niektórych ludzi do „robienia w ekumenii" a innych do jej przeciwdziałania — stanie się jednak tak, jak chce Zbawiciel. A On chce, aby „wszyscy byli jedno, aby świat uwierzył". I stanie się to tu na ziemi, a nie dopiero w niebie. Po to wszak Bóg przyjął obraz i ciało człowieka.

Oczyma duszy widzę już dziś wszystkie dzieci Boże, zgromadzone wokół białego sztandaru, na którym czerwienią krwi ofiarnej wypisane jest:

Christus vivit, Christus triumphat,
Christus regnat!

Ks. Zygmunt Michelis

JERZY BRAUN

MYSTERIUM INIQUITATIS

SPÓR O PREDESTYNACJĘ I GENEZA PROTESTANTYZMU

I

Dla historyka kultury uderzający jest fakt, że problem przeznaczenia pojawia się z przemożną siłą, począwszy od w. VII, na horyzoncie duchowym ówczesnej ludzkości, i to zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie, w Azji i w Europie. Jednocześnie niemal z pojawieniem się Islamu problem predestynacji zaczyna nurtować umysły wrażliwe etycznie w Europie Zachodniej, poczynając od Gottschalka, a kończąc na Lutrze, Kalwinie czy Pascalu. Od wiary w obiektywną potęgę Zła, szerzonej przez sekty gnostycko-manichejskie, przechodzi nabożność pietystyczna do wiary w bezsilność człowieka wobec absolutnego determinizmu woli Bożej. Z tej dążności rodzi się w istocie Reformacja, a więc zarówno ruch husycki, jak luteranizm, kalwinizm i jansenizm [1]. Jednakże ani historie Kościoła, ani historycy filozofii nie uwypuklili dostatecznie roli, jaką odegrało zagadnienie predestynacji w ówczesnych ruchach religijnych i prądach umysłowych [2].

[1] Zwraca na to uwagę F. Picavet. Podkreśla odwieczność tego problemu: *Aux premiers temps de la Grèce, l'opposition entre le Fatum et la liberté est surtout religieuse; à l'époque d'Epicure et de Zenon, puis de Carnéade et de Chrysippe, le problème est surtout métaphysique. Avec S. Paul, Origène, Augustin et Pélage, il redevient théologique... Avec Gottschalk, comme avec Luther, Calvin et Jansénius il continuera à en être de même, tandis qu'avec Descartes, Spinoza, Leibniz, surtout avec Voltaire, Hume et Kant, avec des contemporains, comme Renouvier, Secrétan, Fouillée, la question reprendra la forme métaphysique.* („*Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales*", s. 165-166).

[2] Nie zostało też dotąd zbadane zagadnienie wpływu nauki chrześcijańskiej na powstanie Islamu oraz wpływu, jaki wywarła olbrzymia inwazja ideologiczna Islamu i filozofii arabskiej w w. XII i XIII na triumf predestynacjonizmu

II. SPÓR O PREDESTYNACJĘ W IX W.

Dowodem wrażliwości epoki na ten problemat jest rezonans, jaki wywołało wznowienie augustyńskiego predestynacjonizmu przez mnicha zachodnio-niemieckiego, Gottschalka, w początkach IX w. Wstrząs wywołany przezeń był niewspółmierny do jego uzdolnień i pozycji w Kościele. Gottschalk, prekursor Lutra, wskrzesił odrzuconą już przez autorytety teologiczne w w. VI naukę Augustyna o predestynacji podwójnej: do dobra i do zła, do zbawienia i potępienia. Wystąpili przeciw niemu bp Hraban Maur z Moguncji i bp Hinkmar z Reims, jednakże pogląd Gottschalka szerzył się nadal, znajdując wśród duchowieństwa licznych popleczników. Wówczas zwrócono się o pomoc do Eriugeny, który w połowie IX w. wezwany został z Brytanii do Francji i przebywał na dworze królewskim. Jan Szkot Eriugena, z pochodzenia Irlandczyk, był największym umysłem owych czasów, filozofem — polihistorem i teologiem, prawdziwym fenomenem na tle epoki,

---

w dobie Reformacji. F. Picavet podkreśla z naciskiem, że zagadnienie wolności i przeznaczenia, najdonioślejsze dla filozofii i teologii w średniowieczu i w czasach Reformacji, zostało pominięte przez historyków filozofii, jak Janet i Segilles, Ueberweg, Haureau i in., którzy nie wspominają o nim wcale lub poświęcają mu kilka wierszy, tak jakby scholastyka zajmowała się jedynie problemem powszechników. „Oto dyskusja — pisze on o problemie predestynacji — która zajmowała najbardziej autorytatywnych przedstawicieli Kościoła i najbardziej wolne umysły, tak jak pasjonowała przedtem filozofów greckich i łacińskich, zarówno jak Ojców Kościoła greckiego i łacińskiego, a roznamiętniła z kolei Reformatorów, a później myślicieli XVII, XVIII i XIX w. A jednak została ona przemilczana w historii idej, podczas gdy zadecydowano *a priori*, że nie trzeba widzieć w scholastyce nic więcej, jak studia powszechników" (*op. cit.*, s. 166). Do uwag jego należy dodać, że problem ten pomija również K. Vorländer w swej *Geschichte der Philosophie* (Hamburg 1949), J. Chevalier w *Histoire de la pensée* (Paris 1956), mimo że cały t. II poświęca on myśli chrześcijańskiej, od początków do XVI w., oraz J. Hirschberger w *Geschichte der Philosophie* (Freiburg 1957). Omawiając system Eriugeny, żaden z tych historyków nie czyni wzmianki o polemice jego z Gottschalkiem. Lakonicznie wspomina o niej M. de Wulf w *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain, 1900, s. 188): *La controverse sur la prédestination et la liberté*. Nie uwzględnia jej A. Ender w swym wyczerpującym dziele *Geschichte der katholischen Kirche* (New York — Cincinnati — Chicago, 1900), choć poświęca wiele miejsca początkom protestantyzmu. Najwięcej stosunkowo miejsca poświęca jej W. Tatarkiewicz, którego *Historia filozofii* jest jednym z najlepszych przeglądów dydaktycznych rozwoju myśli filozoficznej w całej historiografii europejskiej. Omawia on również to zagadnienie w związku z filozofią św. Augustyna, podkreślając, że spór na temat stosunku łaski i zasługi oraz wolności woli i predestynacji jest jednym z najważniejszych, jakie zna historia myśli chrześcijańskiej (*op. cit.*, t. I., s. 258). Doniosłość sporu o predestynacjonizm w dobie augustyńskiej akcentuje również ks. J. Umiński w *Historii Kościoła* (Opole, 1949, t. I., s. 202-204).

w której — po wędrówce ludów — filozofia podnosiła się dopiero z upadku. Dla obalenia tez Gottschalka, wywiedzionych z augustynizmu, sięgnął on również do Augustyna, a mianowicie do jego ontologicznej teorii Zła: ponieważ zło jest niebytem, nie może ono być przedmiotem wiedzy Bożej, znać bowiem można tylko to, co istnieje. Wola Boża nie determinuje w sposób absolutny woli ludzkiej, która zachowała wolność wyboru pomimo skutków grzechu pierworodnego. Bóg udziela łaski nie tylko wybranym, gdyż chce zbawienia wszystkich ludzi. Istnieje zatem tylko jedna predestynacja: do szczęśliwości wiecznej, do której Bóg powołał w swym planie stworzenia istoty rozumne.

Z argumentacji tej widzimy, że Eriugena utożsamiał predestynację z wszechwiedzą Bożą (*praescientia divina*). To samo założenie przyjęli zwolennicy predestynacji podwójnej: skoro Bóg wie z góry, kto będzie zbawiony, a kto potępiony, jest to przeznaczenie, którego nikt uniknąć nie zdoła. Przeoczyli oni jednak subtelny błąd, jaki zakrada się w to rozumowanie. Sąd „Bóg wie" nie jest jednoznaczny z sądem „Bóg chce"; jako wszechwiedzący i wieczny, tj. istniejący „jednocześnie" przed nami i po nas (*nunc stans*) Bóg wie, kto aktem wolnej woli wybrał zło, a zatem odrzucił dar szczęśliwości wiecznej, wszystkim w równej mierze udzielony.

Traktat Eriugeny *De praedestinatione* nie przekonał stronników Gottschalka, którzy zarzucali mu pelagianizm. Nie zaakceptowały go również autorytety kościelne i po długotrwałych dysputach jego nauka o przeznaczeniu została potępiona na soborze w Walencji (855 r.) i na synodzie w Langres (859 r.)[3]. Cały ówczesny świat chrześcijański podzielił się na obozy: za i przeciw predestynacji. Na pewien czas przesłonił to zagadnienie spór o uniwersalia, a potem walka augustynizmu z heterodoksalnym arystotelizmem, zakończona przez powstanie wielkiej syntezy tomistycznej. Jednakże w XV w. problem predestynacji i wolnej woli powrócił z jeszcze większą ostrością, wywołując w chrześcijaństwie rozłam tak olbrzymi, że ani potop ariański, ani odszczepienie Kościoła Wschodniego nie mogą się z nim porównać.

---

[3] Traktat *De praedestinatione* powstał w pierwszym okresie jego twórczości, przed jego studiami nad neoplatonizmem i Pseudo-Dionizym, które były inspiracją jego teocentrycznego, emanacyjnego, a w pewnej mierze i panteistycznego systemu. Istotą jego doktryny jest nauka o stopniach stworzenia, a raczej emanacji wszechświata z Boga, oraz o analogicznych do tego procesu stopniach poznania.

III. PROTESTANTYZM

Luter był mnichem ze szkoły augustyńskiej. Jego zmagania duchowe wynikły z obsesji predestynacjonizmu, tj. z lęku i niepewności, jaki los ostateczny przeznaczył mu Bóg w „księdze żywota", były zatem odtworzeniem przeżyć wewnętrznych Gottschalka. W mniemaniu, że nauka Kościoła zataja straszliwą prawdę o niszczycielskich skutkach grzechu pierworodnego i bezsilności człowieka w walce ze Złem, szerząc zgubny optymizm — postanowił on wyprowadzić ludzkość z tego impasu. Odrzuca on wolność woli i wartość uczynków zasługujących, gdyż człowiek — w następstwie grzechu Adama — nie może nic uczynić dla zbawienia. Zależy ono wyłącznie od Boga, którego wola uszczęśliwia jednych, a drugich skazuje na potępienie. Jedyną drogą do usprawiedliwienia jest wiara i Łaska, trzeba zatem „uczepić się szaty Chrystusa", mieć ufność radosną w Bogu, który sam tylko może nas ocalić. „Im więcej w nas grzechu, tym więcej łaski w Bogu". Dlatego niepotrzebne jest pośrednictwo kleru, w sprawach zbawienia człowiek stoi sam w obliczu Boga.

Z tych samych założeń wychodzi Zwingli, założyciel kościoła reformowanego, lecz mocniej jeszcze akcentuje fatalizm. Wszystko dzieje się koniecznie, nic nie zależy od naszej woli. Człowiek jest usprawiedliwiony tylko przez wiarę, dobre uczynki nie mają wpływu na zbawienie. Bóg jest przyczyną zarówno dobra, jak zła. Biblia jest jedynym źródłem wiary, pośrednictwo hierarchii jest niepotrzebne. Jeszcze jaskrawszy jest predestynacjonizm Kalwina, mimo że przyjmuje on wolną wolę, co powoduje w jego nauce tę samą sprzeczność wewnętrzną jaka zaznacza się u św. Augustyna. Wszystko dzieje się z absolutną koniecznością, Bóg pcha niektórych do zła, a więc jest sprawcą grzechu, co zwalnia nas od odpowiedzialności moralnej. Istnieje więc predestynacja podwójna: do dobra i do zła. Podstawą wiary jest biblia (nie tradycja), jedynie wiara prowadzi do zbawienia. Wynika z tej teorii zła, że Bóg dał ludziom pozór wolnej woli a) — by tym pewniej wybrali zło, które On im podsuwa; b) — by miał On podstawę prawną do ich wiecznego potępienia. Ze wszystkich doktryn Reformacji ta jest najpodobniejsza do Islamu i wytworzyła też podobnie zdobywczą i fanatyczną postawę u swych wyznawców.

IV. JANSENIZM

Jansenizm można by nazwać semiprotestantyzmem, gdyż usiłuje on zaszczepić predestynacjonizm i pesymizm egzysten-

cjalny na katolickim gruncie. Przygotował jego powstanie gallikanizm[4], ruch emancypacyjny Kościoła francuskiego, uniezależniający go w znacznej mierze od Rzymu. Sprzyjający klimat duchowy stworzył mu we Francji potężny ruch Albigensów i Waldensów (manicheizm), egzaltujący nieodpartą potęgę Zła w duszy ludzkiej i w historii, mającą swe siedlisko w cielesności i w ogóle w doczesnym bycie. Ekspansja kalwinizmu z jego ponurym ascetyzmem i pesymizmem oraz straszliwe ślady wojen hugonockich w psychice narodu francuskiego przyczyniły się w jeszcze większej mierze do wrażliwości najwybitniejszych umysłów Francji na propagandę beznadziejności egzystencjalnej ludzkiego bytu.

Prekursorem tej nauki był Michał Bajus[5], profesor uniwersytetu w Lowanium, twórcą jej bezpośrednim Cornelius Jansenius[6], Holender, a kontynuatorami i propagatorami Robert, Anton i Henryk Arnauld (bp z Angers), Pascal i Quesnell[7], przyjaciele i obrońcy klasztoru w Port Royal, głównego ogniska ruchu. Naczelne tezy jansenizmu można by streścić następująco:

1 — Rozum ludzki — w wyniku upadku pierworodnego — jest niezdolny do poznania żadnej istotnej prawdy (tzw. „argument Pascala");

2 — wola ludzka nie jest w stanie bez pomocy Łaski, skłonić się do dobra i pozostawiona sama sobie może tylko grzeszyć;

3 — każdy czyn człowieka (nawet niedobrowolne poruszenia pożądliwości) jest grzechem;

4 — istota grzechu pierworodnego tkwi w złej skłonności (żądzy);

---

4 Swobody Kościoła francuskiego, wywalczone różnymi drogami, szczególnie po Soborze Trydenckim (1545-1563), zostały ujęte przez adw. Pithou w 83 punktach, z których najważniejsze to: 1 — nieuznawanie nieomylności papieża; 2 — postawienie synodu ponad papieżem; 3 — niezawisłość króla francuskiego w rzeczach doczesnych; 4 — ograniczenie władzy papieskiej przez kanony; 5 — król może nie wpuścić wysłanników papieża, zabronić biskupom wyjazdu, nadawać prawa Kościołowi francuskiemu; 6 — króla i jego urzędników nie wolno ekskomunikować; 7 — bulle papieskie mogą być rozpowszechniane tylko za pozwoleniem króla. W ślad za tym poszła uległość kleru wobec dworu i jego laicyzacja (zeświecczenie).

5 Błędy Bajusa w nauce o grzechu pierworodnym, wolnej woli i łasce zwalczała Sorbona i Franciszkanie, a tezy jego były potępione przez Piusa V i Grzegorza VIII.

6 Jansenius był profesorem egzegezy w Lowanium i biskupem w Ypres, Opracowywał problem łaski przez 20 lat, był przekonany o swojej prawowierności, sądził, że wykłada ściśle naukę Augustyna (największe jego dzieło *Augustinus*). Ur. w 1586 w czasie wojen hugonockich, zm. w 1638.

7 Quesnell, oratorianin, wystąpił z zakonu w 1634. Jego *Réflexions morales* potępione zostały przez Kościół w bulli *Unigenitus*.

5 — Sakramenty nie zmazują winy, odpuszczają tylko karę za grzechy, nie sprawiają też łaski uświęcającej;

6 — Bóg dał człowiekowi przykazania idealne, których on w praktyce nie może wypełnić;

7 — do słuchania Mszy św. i przyjmowania Komunii św. potrzebna jest najwyższa doskonałość (dlatego siostry Port Royalu oddalane były od Stołu Pańskiego i umierały bez Sakramentów).

Janseniści uważali się za prawowiernych katolików i najlepszą część Kościoła. W pewnym okresie mieli oni większość w Stanach Generalnych, a ruch ich szerzył się również poza granicami Francji (w Rzymie, Kolonii, Wiedniu, Holandii, Hiszpanii). Najgwałtowniej zwalczali oni Jezuitów, czego dowodem są pisma A. Arnaulda i Pascala. Port Royal został zamknięty w 1710 r. Kościół walczył z jansenizmem bullami papieskimi i klątwami, lecz również argumentem nieskończonej miłości Bożej, która obejmuje wszystkich bez wyjątku ludzi [8].

V. NOWA KONCEPCJA ZŁA

Z krótkiego tego przeglądu różnych postaci predestynacjonizmu wynika, że wskutek wewnętrznych sprzeczności w augustyńskiej doktrynie wolnej woli i łaski powstała w łonie chrześcijaństwa u wstępu do ery nowożytnej nowa koncepcja Zła, syntetyzująca w sobie dotychczasowe jego wersje, zawarte w platonizmie, w Genezie mojżeszowej, w gnozie i augustynizmie. Był to jeszcze jeden dowód irracjonalności problemu Zła, stawiającej nieprzebyte zapory rozumowi ludzkiemu. Można by streścić tę protestancką doktrynę Zła następująco:

1 — skutki upadku Adama są nie do naprawienia (jak w judaizmie);

2 — z korupcji natury wynika niezwyciężoność żądzy, aż do utraty wolnej woli (człowiek zdany na samego siebie może tylko grzeszyć);

3 — następstwem tego jest nieuniknioność potępienia w porządku przyrodzonym (*massa damnata*);

4 — grzech jest nieodpuszczalny również w porządku nadprzyrodzonym Łaski (odpuszcza się tylko kara za grzechy);

5 — Szatan jest panem tego świata (jak w manicheizmie);

---

[8] W filozofii religii Wrońskiego, a w szczególności w jego doktrynie Odkupienia miłosierdzie Boże stanowi uniwersalny środek wyrównujący skutki grzechu pierworodnego. Na tych dwu elementach opiera się dzieło Odkupienia, którego twórcą jest Jezus Chrystus, jako Zbawiciel i Syn Boży.

6 — Bóg przeznaczył odwiecznie i nieodwołalnie jednych do zbawienia, a drugich do potępienia (*praedestinatio ad mortem aeternam*, jak u św. Augustyna);

7 — Bóg tedy stworzył zło i chce zła, aby się okazała jego łaska na wybranych (wielu powołanych — mało wybranych).

Ta nowa idea Zła, złączonego nieodwołalnie z doczesną egzystencją człowieka, wywołała wstrząs niepomiernie większy od wypraw Aleksandra Wielkiego, wędrówki ludów i najścia Islamu w okresie wojen krzyżowych. Wynikłe z niej scysje teologiczno-moralne stały się nieporównanie groźniejsze, niż spór doktrynalny Kościoła Wschodniego i Zachodniego w łonie katolicyzmu. Spowodowane przez nie wojny religijne — od wojen husyckich, które były początkiem Reformacji [9], poprzez krwawe wydarzenia w Szwajcarii, wojny hugonockie i noc św. Bartłomieja we Francji, wojnę domową w Anglii i rewolucję Cromwella, wojnę 30-letnią w Niemczech i „potop szwedzki" w Polsce — toczone były z nieopisanym okrucieństwem i spustoszyły Europę tak, że ludność jej spadła do połowy swej liczby (z 50 na 25 milionów).

VI. FILOZOFICZNE PRZYCZYNY REFORMACJI

Niesłuszne jednak jest mniemanie, że źródłem tego przełomu były błędne idee, od których się nie ustrzegł geniusz św. Augustyna. Przełom ten narastał od dawna i był nieuniknionym następstwem rozwoju myśli filozoficznej (i teologicznej) od perspektywy empiryczno-logicznej do transcendentalnej, a od niej do problematyki transcendentnej. Potwierdza on podkreślaną już przeze mnie nierozłączność religii i filozofii [10] mimo słusznego podziału kompetencji dokonanego przez św. Tomasza w w. XIII.

---

[9] Przesłanki Reformacji znajdujemy już w nauce Wiclefa, który wystąpił przeciw hegemonii politycznej papiestwa i zepsuciu kleru, głosił predestynacjonizm i walczył o prawo rozumu do swobodnej interpretacji Pisma św. Jan Hus rozpoczął swą działalność od propagandy tez Wiclefa, ale połączył hasła religijne z walką o emancypację narodową Czech od jarzma Austrii i od zalewu niemieckiego. Do ruchu jego przyłączyły się miasta, szlachta i chłopi. Został oskarżony o herezję i spalony podczas Soboru w Konstancji (1415). Przywódcy husytyzmu prowadzili pertraktacje o unię państwową z Polską, co zostało udaremnione przez kardynała Zbigniewa Oleśnickiego z obawy przed przerzuceniem się idej husyckich do Polski.

[10] Wroński ujmuje ten związek historyczno-genetyczny i historyczno-kulturalny filozofii z religią w trzy wielkie fazy: 1 — łączność początkowa filozofii z religią; 2 — ich rozdział i emancypacja filozofii; 3 — łączność końcowa (*union finale de la philosophie et de la religion*), którą nazywa on mesjanizmem. Termin ten oznacza u Wrońskiego nie posłannictwo narodowe (jak w starym mesjanizmie żydowskim lub w mesjanizmie Mickiewicza i Krasińskiego), lecz chrystianizm spełniony, tj. uznany za religię absolutną całej cywilizowanej ludzkości dzięki nieomylności swych podstaw filozoficznych. Zdaniem

Wbrew sugestii Averroesa prawda jest jedna[11] i rozum ludzki potyka się od zaczątków myśli filozoficznej o niemożliwość spekulatywną rozwiązania problemu Zła, obok konieczności praktycznej przewrotu od Zła do Dobra, który jest odwiecznym zagadnieniem i racją bytu wszystkich religii. Rodzi to postulat właściwego określenia stosunku wiary i wiedzy, *Credo* i *Cognosco*, gdyż są one ze sobą splecione nierozerwalnie[12]. W miarę jak myśl starożytna i średniowieczna przechodziła od aspektu kosmologicznego i psychologicznego Dobra i Zła do ich aspektu transcendentnego, odsłaniały się przed nią specyficzne dlań problemy, a mianowicie:

A. W dziedzinie religii:

1 — problem odkupienia i własnego zbawienia (szczególnie atrakcyjny w gnozie i soteriologii indyjskiej);

2 — problem Łaski i Zasługi (augustynizm i pelagianizm).

B. W dziedzinie filozofii:

1 — problem Wolności i Konieczności (tj. wolnej woli i przeznaczenia);

2 — problem indywidualności i powszechności (związany nierozdzielnie z poprzednim).

Z pewnego punktu widzenia protestantyzm jest rozpaczliwą próbą skrajnego rozwiązania zagadki Zła i antynomii wolności i przeznaczenia. Aby wybrnąć z powstających w tej dziedzinie sprzeczności, kasuje on wolną wolę, przechylając się całkowicie na stronę predestynacji. Chce on stanąć oko w oko z absolutną prawdą, przekreślając iluzje, którymi katolicyzm — zdaniem jego — łudził swych wyznawców, aby nie budzić w nich poczucia

Wrońskiego taką doktryną adekwatnie chrześcijańską jest jego filozofia absolutna.

[11] Podług Averroesa prawda filozofii przeznaczona jest wyłącznie dla tych, którzy zdolni są wznieść się na wyżyny rozwoju umysłowego, zaś prawda religii apeluje również do wyobraźni, woli i uczucia, gdyż przeznaczona jest dla wszystkich, zarówno oświeconych jak prostaczków. Dlatego ta sama prawda absolutna musi być wyrażana w dwu różnych językach. Jednakże dyskusja o wolności i przeznaczeniu dowodzi, jak w pewnych epokach najtrudniejsze problemy filozofii dojrzewają w świadomości najszerszych mas i stają się powszechnym przeżyciem religijnym.

[12] Problem ten powstał szczególnie u schyłku kultury antycznej, gdy wielkie religie orientalne wtargnęły w świat hellenistyczny. Wiara objawiła się wówczas jako konieczne uzupełnienie wiedzy odnośnie spraw nadprzyrodzonych (*Credo ut intelligam*). Z kolei jednak zrodziła się dążność do uzupełniania wiary przez wiedzę, kontemplację filozoficzną rzeczy boskich (*fides quaerens intellectum*).

beznadziejności egzystencjalnej. W tym mniemaniu utożsamia się z Duchem Prawdy-Pocieszycielem[13], którego przyjście Chrystus zapowiada w słowach: „Lecz gdy przyjdzie Pocieszyciel, duch Prawdy, którego Ojciec pośle w imię moje, ten was nauczy wszystkiego i przypomni wam wszystko, cokolwiek bym wam powiedział" (*Sed cum venerit Paracletus, Spiritus Veritatis, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis*)[14]. Mistyka eschatologiczna protestantyzmu bierze impuls również z dalszych słów Chrystusa o tym przedmiocie: „Lecz gdy przyjdzie duch Prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy, bo nie od siebie mówić będzie, ale cokolwiek usłyszy mówić będzie i przyszłe rzeczy wam opowie" (Jan XVI, 13). Dlatego ruchy protestanckie szukają natchnienia jedynie w Piśmie św., czyli Słowie Bożym („bo nie od siebie mówić będzie"), odrzucając tradycję i język filozofii starożytnej (platonizm, arystotelizm, neoplatonizm), a w Objawieniu św. Jana, czyli w Apokalipsie, widzą zapowiedź spełnienia chrześcijaństwa w czasach ostatecznych, uważając się za ów „nowy lud Boży, zgromadzony ze wszystkich narodów i języków" („i przyszłe rzeczy wam opowie")[15].

---

[13] W nawiązywaniu przez protestantyzm do obietnicy Parakleta, ducha Prawdy, jest pewne podobieństwo do manicheizmu. O ile jednak Manes ogłosił się sam „apostołem Jezusa Chrystusa" i zapowiedzianym przezeń Duchem Świętym-Pocieszycielem, o tyle Luter i inni przywódcy Reformacji nie utożsamiali się z Parakletem indywidualnie. Przypisywali oni natomiast cechy Parakletyzmu samej Reformie, której posłannictwo polegało, w ich mniemaniu, na odsłonięciu i nauczeniu czystej, nieskażonej prawdy tkwiącej w pierwotnej nauce Chrystusa i św. Pawła, wypaczonej później przez Kościół katolicki przez pomieszanie jej z doktrynami pogańskimi. Podczas wojny 30-letniej wojska szwedzkie, które uważane były wówczas za zbrojne ramię protestantyzmu, szły do walki pod sztandarem Parakleta, na którym wyobrażony był Duch Święty w postaci gołębicy.

[14] Jan XIV, 26.

[15] Z wizji Apokalipsy, a zwłaszcza z alegorii tysiącletniego Królestwa Chrystusowego w czasach ostatecznych, czerpały natchnienie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ruchy chiliastyczne, głoszące rychły koniec świata i powtórne przyjście Chrystusa. Do chiliazmu, czyli millenaryzmu skłaniali się i wybitni pisarze Kościoła jak św. Ireneusz, św. Justyn, Pappiasz, Orygenes, i inni. Jedną z odmian tego ruchu eschatologicznego był montanizm, do którego przychylił się pod koniec swej działalności Tertulian. Tendencja ta datuje się jeszcze od apokaliptyki St. Testamentu (Henoch, Ezra i in.), a trwa aż do naszych czasów w licznych sektach protestanckich, ogłaszających się za lud boży, przeznaczony do Nowego Jeruzalem. Jeszcze przed Manesem za Parakleta podawał się Szymon Mag, a potem Montanus. Po powstaniu manicheizmu sekty millenarystyczne łączyły się i sprzymierzały z różnymi jego odgałęzieniami. Jest charakterystyczne, że manichejscy Waldensi, po rozgromieniu ich we Francji, emigrowali do Czech i Niemiec, mieszając się z husytyzmem i protestantyzmem.

Z drugiej strony jednak protestantyzm jest próbą przejścia od *Credo* do *Cognosco* religijnego, tj. do rozumowej pewności w interpretacji Pisma św., zgodnie z duchem epoki nowożytnej, której cechą jest kult nauki, jako podstawy pewności doczesnej, pozostającej w granicach doświadczenia. To odrzucenie autorytetu Kościoła a zdanie się wyłącznie na siły rozumu ludzkiego ma swój początek już w Renesansie, a dochodzi do szczytu w dobie Oświecenia, które traktuje wszystko, co niepochwytne dla zmysłów, jako chimerę i mrzonki (tzw. argument Voltaire'a)[16]. Pozornie jest to sprzeczne z postawą Lutra, który odwołuje się do wiary wyrażając się z nienawiścią o rozumie. Nienawiść ta jednak dotyczy metody scholastycznej, tj. próby uzasadnienia prawd objawionych dialektycznie, przy pomocy logiki Arystotelesa oraz schematów pojęciowych, przejętych z „filozofii pogańskiej". Tę interpretację logiczno-dogmatyczną protestantyzm zastępuje metodą empiryczną i egzegezą historyczną, która odrzuca z depozytu wiary to, co przekracza horyzont zdrowego rozsądku i stanowi rezerwat tajemnic niedostępnych dla rozumu[17]. Wynika z tego, że samo pojęcie „wiary" jest inne w protestantyzmie niż w katolicyzmie. W definicji Kościoła rzymskiego wiara jest uznaniem prawd transcendentnych, niepoznawalnych dla myśli dyskursywnej, a przyjętych przez nas dlatego, że objawił je Bóg, który sam się nie myli i nas nie może mylić. W definicji twórców Reformacji wiara to ufność radosna w Bogu, mimo przemożnej władzy Zła nad człowiekiem, gdyż — wobec całkowitej beznadziejności naszej egzystencji — tylko On może nas ocalić.

Ta nowa interpretacja Objawienia, zrywająca z olbrzymią nadbudową teologiczną katolicyzmu, czyni niepotrzebnym pośrednictwo hierarchii kościelnej między człowiekiem

---

16 Voltaire uważa chrześcijaństwo za największego nieprzyjaciela prawdy, gdyż stwarza ono fikcję drugiego świata, która deprecjonuje życie doczesne człowieka i odciąga go od rozwiązywania realnych problemów jego egzystencji indywidualnej i zbiorowej. Tłumaczy to słynne hasło Voltaire'a, wzywające do zniszczenia Kościoła: *Ecrasez l'infame*!

17 Tę nową metodę w interpretacji prawd objawionych uważa Wroński za niemożliwą do pogodzenia z sensem absolutnym chrześcijaństwa. Pisze on: „Lecz o ile łatwe jest połączenie Kościołów wschodniego i zachodniego, a tym samym kościoła gallikańskiego, o tyle trudne, przeciwnie, jest połączenie starej religii chrześcijańskiej z protestantyzmem, stanowiącym od reformacji nową religię chrześcijańską... Otchłań, której niepodobna przekroczyć, dzieli starą religię od nowej. Pierwsza, jak widzieliśmy co tylko, zmierza ku rzeczywistości absolutnej człowieka: druga... zmierza jedynie do jego rzeczywistości względnej do warunków fizycznych" (*Geneza filozofii absolutnej*, Poznań 1937, s. 175-176).

a Bogiem, gdyż sprowadza je do kilku prawd prostych, dostępnych dla zdrowego rozumu. Każdy wierny może czytać i rozumieć Pismo św., nie szukając w nim prawd utajonych, każdy też wchodzi w kontakt osobisty z Bogiem, otrzymuje łaski wprost od niego, a nie z rąk „Chrystusa żyjącego", Kościoła. Dlatego istotą protestantyzmu jest nie tylko determinizm (predestynacjonizm), lecz również indywidualizm (subiektywizm). Ta interpretacja rozumowa wiary, usiłująca nadać jej charakter pewności doczesnej, przyswajalnej dla każdego, ma być zarówno dowodem, że spełnia się w niej zapowiedź Chrystusa o przyjściu Ducha Prawdy, Parakleta [18].

VII. FAZY ROZWOJOWE PROTESTANTYZMU

Odrzucenie autorytetu Kościoła w wykładni ksiąg świętych i otwarcie drogi do swobodnego ich badania musiało spowodować wielkie różnice w interpretacji, a co za tym idzie — powstanie różnych odmian protestantyzmu, jak luteranizm (kościół ewangelicki), zwinglianizm (kościół reformowany), kalwinizm, anglikanizm, a wreszcie anabaptyzm i socynianizm [19]. W łonie pierwotnego protestantyzmu powstały z kolei odchylenia, takie jak arminianizm i pietyzm, zaś w łonie anglikanizmu, podzielonego na episkopizm i purytanizm, odchylenia takie, jak kwakryzm i metodyzm. Dalszą cechą tego różnicowania się protestantyzmu było rozmnożenie się szkół teologicznych [20], a w ślad za nimi nowe

---

[18] Na te aspiracje protestantyzmu do spełnienia chrześcijaństwa wskazuje Hoene-Wroński: „...protestanci, w ich licznych odgałęzieniach współczesnych, uważają — mniej lub więcej świadomie — rozum doczesny człowieka a więc i zdrowy rozsądek, za obiecanego Ducha Świętego; i z kolei, opierając się tylko na władzy wolnego wyboru (*libre arbitre*) starają się oni sprawić tym rozumem doczesnym spełnienie religii. Należy tu wspomnieć przede wszystkim Socynian i Arminianów, tworzących dwa odchylenia skrajne protestantyzmu, którzy — przestrzegając ściśle zasad podstawowych swego punktu widzenia — dochodzą, przez opracowanie doczesne teologii, do całkowitej degeneracji chrześcijaństwa" (*Réforme absolue du savoir humain*, Paris, 1847, t. II. *Réforme de la philosophie et constitution péremptoire du monde moral*, s. 478).

[19] Przez socynianizm należy tu rozumieć arianizm (tzw. Bracia Polscy), gdyż arianin włoski Socyn na polecenie Akademii ariańskiej w Rakowie zebrał w systematyczną całość poglądy tego ruchy religijnego.

[20] Dążność egzegezy ewangelickiej, czyli luterańskiej, do osiągnięcia pewności naukowej w wykładni rozumowej Pisma św. zaznacza się naprzód w szkole humanistycznej Melanchtona, następnie w dyskusjach teologicznych w. XVI, których wynikiem było powstanie różnych systemów, jak synergizm, ossiandryzm, flacianizm, synkretyzm, a wreszcie w w. XVII w powstaniu szkół teologicznych, jak szkoła wittenberska bliższa starej nauce Lutra i szkoła helmstadzka, usiłująca pogodzić zasady wiary z postępami cywilizacji nowoczesnej. Istotne sukcesy w egzegezie osiąga wówczas Grotius i socynianie utrzymujący

rozłamy prowadzące do powstawania niezliczonych sekt, szczególnie w Stanach Zjednoczonych (unitaryzm, mormonizm, różne odgałęzienia badaczy Pisma św. *etc.*). Odmiany te, odchylenia, szkoły i sekty były wyrazem postępującej atomizacji protestantyzmu, będącej nieuchronnym następstwem braku instancji nadrzędnej, czuwającej nad czystością pierwotnej doktryny.

Pozorny chaos w tym rozwoju utrudnia dostrzeżenie w nim jakiejś linii przewodniej. Zdaniem Wrońskiego, który poświęca wiele uwagi w swej doktrynie zjawisku Reformacji i zagadnieniu zjednoczenia kościołów, linia ta przebiega od fideizmu do coraz radykalniejszego racjonalizmu[21], a co za tym idzie: od teizmu do deizmu i ateizmu. Podobny pogląd reprezentuje H. Hoffmann w studium: *Der Protestantismus*, który odróżnia stary protestantyzm ortodoksalny Lutra, Zwingliego i Kalwina, oraz nowy protestantyzm liberalny, czyli zracjonalizowany, ściśle związany z rozwojem filozofii i nauk. W tym neoprotestantyzmie odróżnia on trzy fazy:

1 — protestantyzm oświecony;
2 — protestantyzm idealistyczny;
3 — protestantyzm pozytywistyczny.

Pierwszy powstaje pod wpływem dążności arian oraz Spinozy, Leibniza i Locke'a do stworzenia religii deistycznej, zgodnej z postulatami rozumu, ale stopniowo popada w coraz większą zależność od idei francuskiego Oświecenia, w którym dominuje filozofia natury[22]. Drugi, zapłodniony przez reformę krytyczną Kanta, zmie-

kontakt z rozwojem filozofii racjonalistycznej. W w. XVIII szkoła hallska przechodzi od studiów dogmatycznych do zagadnień praktycznych, co wyraża się w systemach etycznych Kaliksta i Spenera (w luteranizmie), Amyranta i Daneau wśród reformowanych. Metodę filozoficzną przejmują Canz, Carpow, Rensch (w kościele ewangelickim). Wittenbach (w kościele reformowanym), w w. XIX rozwija się również metoda filologiczna w pracach Heimanna, Michaelisa, Semlera i in. jako pewna odmiana metody historycznej.

[21] Racjonalizm ten reprezentują szczególnie arianie (socynianie), którzy przez swe ścisłe kontakty z Kartezjuszem, Spinozą, Leibnizem i filozofią angielską utrzymują się na szczytach nowożytnej myśli filozoficznej, podważają jednak stopniowo wszystkie naczelne dogmaty chrystianizmu, jak Trójca św., boskie natchnienie ksiąg świętych, grzech pierworodny, boskość Chrystusa *etc.* Tendencja racjonalistyczna narasta stopniowo w arianizmie aż do prawdziwego kultu rozumu (ob. A. Wiszowaty, *Religio rationalis*, 1625). Arianie polscy („antytrynitariusze") wywarli ogromny wpływ na rozwój kultury europejskiej w dobie Renesansu i Oświecenia, m. in. w dziedzinie teorii prawa międzynarodowego.

[22] Filozofię Oświecenia można podzielić na 3 wielkie odłamy: 1 — angielski (Locke, E. H. Cherbury, twórca deizmu, J. Toland, A. Collins, M. Tindal, H. Bolingbrooke, A. Shaftesbury, F. Hutcheson, J. Butler, B. de Mandeville, G. Berkeley, D. Hume, D. Hartley, T. Reid i szkoła zdrowego rozsądku); 2 — niemiecki (Leibniz, J. Jungius, S. Puffendorf, W. von Tschirnhaus, Ch. Thomasius, Ch. Wolff, A. G. Baumgarten, M. Knutzen, J. Lange, C. A. Crusius,

rza do dedukcji transcendentalnej religii z zasad czystego rozumu, wzorem Schellinga, Hegla, Krauzego i in. Czołowymi jego teologami w tym okresie są: Herder i Schleiermacher [23]. Wreszcie w fazie trzeciej podstawą teologii protestanckiej staje się krytyka historyczna, a źródłem uczucia religijnego doświadczenie wewnętrzne. Typowym przedstawicielem tego okresu, rozpoczynającego się w drugiej połowie XIX w., jest A. Harnack [24].

VIII. PRÓBY ROZWIĄZANIA PROBLEMU

Powyższy przegląd faz rozwojowych neoprotestantyzmu okazał nam, jak utożsamiał się on stopniowo z postępami filozofii i nauk od Oświecenia poprzez XIX-wieczny idealizm aż do pozytywizmu i historyzmu. W tym tle historycznym łatwiej nam będzie dostrzec, jak wyglądały w filozofii nowożytnej próby rozwiązania problemu Zła w jego wersji predestynacjonistycznej i pesymistycznej, sformułowanej przez Lutra, Zwingliego i Kalwina.

W pojęciu predestynacji — szczególnie w koncepcji Lutra — tkwi całkowite zdeterminowanie woli do Zła, gdyż jest ona pozostawiona samej sobie. Dlatego stary protestantyzm odrzuca możliwość współudziału woli w zbawieniu, zdając

J. N. Tetens, J. G. Sulzer, D. Tiedemann, J. A. Eberhard, H. S. Reimarus, M. Mendelssohn, G. R. Lessing i in.); 3 — francuski (P. Bayle, Montesquieu, Voltaire, Maupertuis, Lamettrie, Condillac, Robinet, Ch. Bonnet, Cabanis, Destutt de Tracy, J. d'Alembert, D. Diderot, D. von Holbach, Helvetius, J. J. Rousseau, Condorcet i in.).

23 Wstęp do idealistycznej fazy protestantyzmu stanowi naprzód teozofizm, którego czołowymi przedstawicielami są: E. Swedenborg, mistyk szwedzki (wywarł on przez swe wizje Nowego Jeruzalem równie wielki wpływ na Słowackiego, jak Saint Martin na Mickiewicza), F. Ch. Oetinger, pietysta, wielbiciel Jakuba Böhme i Swedenborga, i J. G. Hamann, filozof-teolog, reprezentujący zwrot od filozofii natury do Biblii i słowa Bożego, jako jedynego źródła prawdy. Następną fazą tego okresu jest spirytualizm J. G. Herdera i F. H Jacobiego, przyjaciół Hamanna, których myśl teologiczna i historiozofia odegrały w jego życiu przełomową rolę. Akcentują oni dominujący wpływ Objawienia w historii ludzkości i w życiu jednostki, przy czym Jacobi podkreśla, że istota Bóstwa, którą Kant uznał za niepoznawalną dla rozumu, objawia się w uczuciu, przez co filozof ten stał się, obok Pascala i Rousseau, ojcem nowożytnego sentymentalizmu. Trzecią wreszcie fazą jest idealizm transcendentalny Kanta i jego następców, którzy zmierzają do wyprowadzenia z postulatów transcendentalnych rozumu całej treści nadprzyrodzonej Objawienia (Schelling, Schleiermacher, bracia Schleglowie, Baader, Görres i in.). Ob. K. Hoffmann, *Der Idealismus u. das Christentum*, 1934.

24 Początkiem krytyki historycznej jest metoda filologiczna, której prekursorami są wspomniani już Hamann i Herder, a której systematykiem jest M. Müller (ob. *Ursprung und Entwicklung der Religion*, Strassburg 1880;

się wyłącznie na dzieło Odkupienia, tj. na zasługi Chrystusa, który męką swoją „zakrył” nasze grzechy w obliczu Ojca (jakkolwiek nie mogą one być odpuszczone). Takie rozwiązanie religijnego problemu Odkupienia i własnego udziału w zbawieniu jest koniecznym następstwem pesymistycznego rozwiązania filozoficznego problemu wolności i przeznaczenia. Toteż w sporze o rolę zasługi i Łaski w zbawieniu protestantyzm opowiada się zdecydowanie przeciw pelagianizmowi a za Augustynem; co więcej, uważa on za „diabelską” naukę Kościoła o wtórnym, bo uwarunkowanym przez Łaskę, udziale woli i uczynków zasługujących w uzyskaniu życia wiecznego.

Powstaje jednak pytanie: w jaki sposób wola istot rozumnych jest zdeterminowana *a priori* do Zła? Czy dzieje się to okazjonalnie, poprzez każdorazową interwencję Bożą (jak mniemał Malebranche, według którego istnieje przepaść nie do przebycia między substancją a materią i jedynie Bóg może w każdym wypadku oddziaływać na nasze ciało i świat obiektywny, tj. być przyczyną sprawczą naszych czynów), czy też wola nasza jest sama w sobie tak zepsuta, że z dwu alternatyw wybiera gor-

---

Sacred Books of the East, Oxford 1876-1905, praca zbiorowa w 50 tomach; — *Religia, jako przedmiot umiejętności porównawczej*, Kraków 1873), usiłujący wytłumaczyć pochodzenie religii, szczególnie u ludów pierwotnych, przy pomocy lingwistyki porównawczej, a jego kontynuatorem Schröder (ob. *Arische Religion, Berlin* 1914). Jednocześnie niemal powstaje metoda antropologiczna, zwana również ewolucyjną, której prekursorem jest H. Spencer, a pionierem Levy-Brühl (ob. *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910), który eliminuje objawienie a bada rozwój naturalny systemów obyczajowych i idej religijnych w aspekcie psychologiczno-socjologicznym. Zwolennicy tej metody dopatrują się fazy pierwotnej religii w magii (A. Frazer), totemizmie (R. Smith), popędzie społecznym (Durkheim), fetyszyzmie (de Brosses), animizmie (Tylor) itp. Metoda mitologiczna wywodzi religię z babilońskich mitów astralnych (E. Giecke), lub z mitów fizycznych personifikujących zjawiska przyrodnicze (A. Kühn). Różne te kierunki religioznawstwa zapłodnione zostały albo przez metodę dialektyczno-historyczną Hegla, albo przez teorię pozytywistyczną A. Comte'a (trzy fazy w rozwoju historycznym ludzkości: mitologiczno-teologiczna, metafizyczna i naukowa czyli pozytywna), lub wreszcie przez metodę historyczno-idiograficzną, czyli indywidualizującą (G. Simmel). Wielką rolę w tej dziedzinie odegrała metoda strukturalna Dilthey'a i Troeltscha. Badania religioznawcze Harnacka oparte są na neokantowskim modelu metody historycznej (ob. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1909; *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* New York 1908; Marcion, *Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921; *Die Reformation*, 1910, *etc.*). Odnośnie trzeciego okresu w rozwoju filozoficznym protestantyzmu ob. E. Troeltsch: *Protestantisches Christentum u. Kirche in deutscher Neuzeit*, 1905, oraz *Die Bedeutung der Protestantismus für die Entstehung der Modernwelt*, 1911; K. Hoffman, *Die neuere Protestantismus und die Reformation*, 1919, K. Leese: *Der Protestantismus im Wandel der neueren Zeit*, 1941.

szą? Odpowiedzi na to pytanie szukał już Arystoteles, który w *Etyce Nikomachejskiej* dzieli duszę ludzką na rozum i wolę, tj. na czystą inteligencję i część duszy ulegającą rozumowi, czyli kierowaną przezeń. Przedmiotem pierwszej jest teoria, czyli poznanie, przedmiotem drugiej jest praktyka, czyli działanie. Ta druga część duszy jest — w tradycyjnym podziale helleńskim — jej pierwiastkiem aktywnym, czyli zwierzęcym, którego istotą jest ruch, dążenie, pożądanie i męstwo. Wynika stąd, że moralność to harmonia zwierzęcości z osobowością, woli z rozumem, oraz że dobro to poddanie się woli kierownictwu rozumu, zaś Zło to wyłamanie się spod jego nakazów. Miarą tego rozumnego działania jest złoty środek, czyli umiarkowanie, gdyż zarówno nadmiar jak niedostatek prowadzą do złego, są sprzeczne z celem istoty rozumnej i grożą jej unicestwieniem.

Otóż funkcjami tej części duszy, która winna być posłuszna rozumowi, jak wierzchowiec wędzidłu jeźdźca, są popędy, afekty i namiętności. W tradycyjnej nauce o duszy odpowiadają im: dyspozycje, temperament i charakter. Jeśli zatem mówimy o zdeterminowaniu woli do Zła, oznacza to, że a — między rozum a wolę wciska się życie popędowe, narzucając jej swoje pobudki; b — siła popędów, afektów i namiętności jest w duszy ludzkiej — *naturaliter*, czy wskutek upadku pierworodnego — tak wielka, że wola musi je w każdym wypadku przełożyć ponad zasady i nakazy rozumu. Tym więc zagadnieniem musiała zająć się filozofia nowożytna pod naciskiem olbrzymiej fali determinizmu, rozpętanej przez ideologów Reformacji. Tak się też stało w dobie Oświecenia, co świadczy o zdumiewającej logice w rozwoju historycznym myśli ludzkiej, a zarazem o genetycznej współzależności idei filozoficznych i religijnych.

1. FILOZOFIA OŚWIECENIA

Wszyscy niemal czołowi myśliciele Oświecenia, jak Kartezjusz, Spinoza, Locke, Hobbes, Leibniz poddali badaniu dziedzinę afektów i namiętności oraz ich wpływu na akty woli[25],

---

[25] Ob. przede wszystkim René Descartes, *Namiętności duszy*, PWN 1958 (tytuł oryginału *Les passions de l'âme*), następnie cytowaną już *Etykę* Spinozy cz. III „O pochodzeniu i naturze wzruszeń", s. 117-169; *Myśli* Pascala (który mimo swego antyracjonalizmu znajduje się w orbicie problematyki Oświecenia), a w szczególności rozdz. II: „Nędza człowieka. Zwodnicze siły"; Hobbesa *Lewiatan*, PWN 1954, zwłaszcza rozdziały o uczuciach i dążeniach, cnotach intelektualnych i dostojeństwie (s. 42—92) oraz *De libertate et necessitate*, Londyn 1654; Leibniza: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme*

co oddziałało z kolei na oderwanie się protestantyzmu od jego formacji tradycyjnej i ukształtowanie się pierwszej fazy jego filozoficznego krytycyzmu. Rezultaty tych badań nie są jednoznaczne, gdyż różne szkoły moralistów doszły do różnych wniosków, szukając siły motorycznej życia ludzkiego w egoizmie lub altruizmie, w umiarkowanej rozkoszy lub w purytańskim ascetyzmie. Jednakże można w tych różnych poglądach odnaleźć pewne cechy wspólne:

1 — życie uczuciowe oscyluje między przyjemnością a przykrością (radością a smutkiem, błogością i bólem, szczęśliwością a nieszczęśliwością);

2 — dusza skłania się z natury do przeżyć pozytywnych, a unika negatywnych;

3 — pierwsze z tych doznań są więc przedmiotem pożądania, drugie przedmiotem odrazy, tj. afektów dodatnich i ujemnych;

4 — afekty są w zasadzie dobre i użyteczne (Kartezjusz), zły jest jedynie ich przerost zagrażający zdrowiu fizycznemu i równowadze duchowej („słuszny środek", Arystoteles).

Wynikają stąd dwa wnioski:

a — tym, co determinuje wolę do Zła, nie może być ani rozum, ani sama w sobie wola, lecz uczucia (popędy, afekty, namiętności);

b — nie wszystkie jednak uczucia są źródłem Zła, jak mniemał Luter lecz tylko afekty nieuporządkowane, sprzeczne z celowością subiektywną i obiektywną (rozwoju społecznego).

Różnice stanowisk powstają w filozofii Oświecenia dopiero w tym punkcie: które mianowicie afekty są dobre — indywidualnie i społecznie — a które złe. Wynikają one z założeń doktrynalnych dwu głównych kierunków filozoficznych tego okresu, którymi są: empiryzm i racjonalizm (pierwszy można by nazwać również sensualizmem, drugi intelektualizmem). Wśród empirystów, dzielących się zresztą na różne szkoły i odłamy, dominuje pogląd, że dobre są afekty dające przeżycie dodatnie (rozkosz, przyjemność, korzyść, interes), złe zaś afekty wiodące do przeżyć ujemnych (ból, przykrość, szkoda, nie-

---

et l'Origine du mal, Amsterdam 1710. Zagadnieniem uczuć i pragnień (pożądań) zajmuje się Leibniz również w dziele *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, rozdz. XX „O modyfikacjach przyjemności i bólu", i rozdz. XXI „O możności i wolności", s. 181-262. Ob. również F. Hutcheson: *An Essay on the nature and conduct of the passions and affections*, London 1728, oraz liczne traktaty moralistów francuskich i angielskich w dobie Oświecenia.

powodzenie)[26]. Racjonaliści natomiast twierdzą, że nie wszystkie przeżycia dodatnie, zapewniające przyjemność i korzyść, są dobre, lecz te jedynie, które są zgodne z rozumem. Dobre jest zatem, w ich przekonaniu, panowanie rozumu nad afektami, złem zaś uległość woli pożądaniom, nie poddanym selekcji racjonalnej[27].

Z czołowych przedstawicieli racjonalizmu Kartezjusz pierwszy doszedł do fundamentalnego odkrycia, że czynnikiem determinującym wolę do Zła są uczucia nie poddane kierownictwu rozumu. Z kolei Spinoza w swej *Etyce* formułuje tezę, że złem jest bierność, czyli uległość woli afektom, zaś dobrem jest czynność, czyli narzucenie przez wolę kierunku życiu emocjonalnemu; pierwsza ma przyczynę w ideach niedorównanych, czyli niejasnej świadomości co zgodne z rozumem, druga ma przyczynę w ideach dorównanych, określających jasno, co należy uczynić (Kartezjusza *clarae et distinctae notiones*)[28]. Każda bowiem istota dąży do zachowania

---

[26] Nawet racjonalista Leibniz skłania się do tego poglądu: „Dobrem jest, co zdolne wywoływać i zwiększać w nas przyjemność, albo zmniejszać i skracać jakiś ból. Zło zdolne jest wywoływać w nas i zwiększać ból albo zmniejszać jakąś przyjemność... Z przyjemności i bólu rodzą się uczucia. Kocha się to, co może sprawiać przyjemność, a myśl o smutku i bólu, które może spowodować jakaś obecna lub nieobecna przyczyna, jest nienawiścią..." (*Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, rozdz. XX, s. 181).

[27] Ob. Descartes, *Namiętności duszy*, cz. I. *O uczuciach w ogóle a przy tym o całej naturze człowieka*, a w szczególności artykuły: XLV: „Jaka jest władza duszy nad jej uczuciami", XLVI: „Dlaczego dusza nie może całkowicie kierować swymi uczuciami"; XLVII: „Na czym polegają walki, które zwykliśmy wyobrażać sobie między niższą a wyższą częścią duszy"; XLVIII: „Po czym poznaje się siłę lub słabość dusz i jaka jest wada najsłabszych"; XLIX: „Siła duszy nie wystarczy bez poznania prawdy"; L: „Nie ma wcale duszy tak słabej, która by nie mogła, będąc dobrze prowadzona, zdobyć władzy bezwzględnej nad swymi uczuciami".

[28] „Treść umysłu stanowią idee dorównane i niedorównane. Działania umysłu pochodzą wyłącznie z idej dorównanych, stany bierne zaś zależą wyłącznie od idej niedorównanych... Nasz umysł coś czyni i czemuś podlega, mianowicie o ile posiada idee dorównane, o tyle koniecznie coś czyni, o ile zaś posiada idee niedorównane, o tyle koniecznie czemuś podlega... Każda rzecz, tak dalece jak jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu. Ta dążność gdy należy do samego umysłu, nazywa się wolą (*voluntas*) natomiast gdy należy do umysłu i ciała razem, nazywa się popędem (*appetitus*). W ten sposób popęd nie jest czym innym, jak samą treścią człowieka, z natury którego wynika koniecznie to, co służy do jego zachowania i dlatego człowiek jest wyznaczony do działania w tym kierunku. Pomiędzy popędem a pożądaniem (*cupiditas*) jest tylko ta różnica, że pożądanie zazwyczaj przypisuje się ludziom, o ile są świadomi swego popędu i dlatego daje się określić w sposób następujący: pożądanie jest to popęd łącznie ze świadomością tegoż"... *Etyka*, Cz. III „O pochodzeniu i naturze wzruszeń", s. 119—20.

swego bytu, bez względu na to, czy wie dokładnie co służy do tego, czy też ma o tym pojęcie niewyraźne. W pierwszym wypadku umysł podaje dyrektywy woli, a więc jest czynny, w drugim wypadku pozostawia wolę bez kierownictwa, jest bierny a wówczas dochodzi do głosu ciało (popęd, afekt, namiętność) i pociąga za sobą wolę.

Widzimy tedy, że według Spinozy wola jest zdeterminowana albo przez rozum, albo przez popęd. W obu tych wypadkach chodzi o zachowanie bytu — jednakże: a — rozum kroczy do tego celu drogą właściwą; b — popęd jest ślepy i dlatego może nas mylić, gdy zaś przeobraża się w namiętność, może doprowadzić nas — zamiast do zachowania egzystencji — do samozniszczenia. Popęd sam w sobie nie jest więc złem, choćby występował pod formą świadomą pożądania, podczas gdy w nauce Lutra żądza jest zawsze złem i bez pomocy Łaski wiedzie nieuchronnie do grzechu.

Motyw idei dorównanych i niedorównanych występuje również w filozofii Leibniza (percepcje jasne i percepcje ciemne). Pierwsze stanowią dziedzinę życia świadomego, określonego przez poznanie, drugie dziedzinę podświadomości (nieświadomego), z której wynurzają się popędy i afekty odruchowe. Dobrze jest, gdy myśl świadoma reguluje nasze emocje i pożądania, źle jest, gdy pozostaje bierna i pozwala im zawładnąć całkowicie wolą [29].

Poza ten racjonalistyczny aspekt etyki wykracza filozofia Pascala. Prócz popędów ciała i dyrektyw umysłu wprowadza on czynnik trzeci: miłość, czyli motyw nadprzyrodzony [30]. Czyni tak, gdyż uważa, że umysł — wskutek skażenia natury — nie jest zdolny do żadnego istotnego poznania, nie jest więc zdolny do absolutnie obiektywnego kierowania afektami. Jak ciało jest źródłem niepohamowanej żądzy, tak umysł jest zakażony pychą (próżnością, miłością własną). Po rozłączeniu z Bogiem nie szuka on swej chwały w absolutnym podporządkowaniu Jego

[29] Widzimy stąd, że w systemie Leibniza wola jest również — jak u Spinozy — całkowicie zdeterminowana przez rozum, gdy posiada on idee jasne i wyraźne, lub też przez afekt, gdy dochodzą do głosu idee niejasne, czyli tak małe, że w polu świadomości nie są one dostrzegalne. Ob. G. Friedemann, *Leibniz et Spinoza*, 1946; K. Kanthack, *Die psychische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizianische System*, 1939; H. Strahm, *Die „petites perceptions" im System von Leibniz*, 1930.

[30] Ob. *Myśli*, s. 448: „Porządek ciała. Porządek umysłu. Porządek miłości. 829/53. Nieskończone oddalenie ciał od umysłów wyobraża nieskończenie bardziej nieskończone oddalenie umysłów od miłości, jest bowiem nadprzyrodzona... Wielkość myśli nie widoczna jest królom, bogaczom, wodzom, wszystkim mocarzom cielesnym. Wielkość mądrości, która jest żadna, o ile nie jest z Boga, niewidzialna jest cieleśnikom i ludziom myśli. Są to trzy dziedziny różnego rodzaju..."

woli, lecz w potwierdzeniu i wywyższeniu samego siebie. Jeśli tedy umysł (jaźń) chce być nieomylnym przewodnikiem woli, wyzwalając ją spod tyranii namiętności, musi wprzód przekroczyć samego siebie, wyzbyć się egotyzmu, wznosząc się do jedności z wszystkim w Bogu, a tego może dokonać jedynie miłość.

2. IDEALIZM TRANSCENDENTALNY

Wychodzimy w ten sposób poza horyzont empiryzmu (porządek ciała) i racjonalizmu (porządek umysłu), dwu naczelnych prądów umysłowych, które chcąc odpowiedzieć na pytanie: co determinuje wolę do Zła, odkryły przyczynę jego w afektach wyłamujących się spod kierownictwa rozumu. Dalsza droga protestantyzmu do rozwiązania tego problemu wiodła teraz przez utożsamienie się z filozofią idealistyczną, a w szczególności z kantowskim idealizmem transcendentalnym. Odpowiedź Kanta na wielkie zagadnienie determinizmu moralnego była zupełnie inna niż teza Oświecenia: zło nie tkwi w nieuporządkowanych popędach, lecz w samej woli. Powiedział on mianowicie: nie ma zła poza złą wolą i nie ma dobra poza dobrą wolą. W tej tezie znalazł swój wyraz nowożytny woluntaryzm, mający swe wielkie wzory w filozofii Augustyna i Dunsa Scota, a przeciwstawiony formule św. Tomasza: *intellectus praecedit voluntatem*[31]. Podług woluntaryzmu wola jest samą substancją duszy, ona określa cele (wartości) i posługuje się umysłem jako narzędziem, ona wreszcie obiera kierunek swego dążenia: od Boga albo do Boga.

Krytycyzm transcendentalny Kanta bierze za punkt wyjścia rozróżnienie bytu i wiedzy, oraz subiektywnego i obiektywnego. Podług tradycji perypatetycznej istotą bytu jest indywidualność, zaś istotą wiedzy powszechność. To co subiektywnie zdaje się być dobrem (rozkosz, przyjemność, a nawet samo zachowanie bytu), obiektywnie może być złem, tj. krzywdą innych ludzi i przekroczeniem prawa Bożego; i na odwrót, to co subiektywnie odczuwamy jako zło (ból, przykrość, a nawet śmierć), obiektywnie może być dobrem (np. wyrzeczenie się rozkoszy niedozwolonej, a nawet przełożenie śmierci męczeńskiej nad wyparcie się Chrystusa). Kryterium dobra nie jest więc indywidualna szczęśliwość, lecz formalna zgodność czynów z powszech-

[31] Ten prymat woli zaznacza się również u Spinozy: „Z tego wszystkiego okazuje się, że dążymy, chcemy, pragniemy, pożądamy nie dlatego, że coś mamy za dobre, lecz przeciwnie, dlatego poczytujemy coś za dobre, ponieważ do tego dążymy, tego chcemy, pragniemy i pożądamy" (*Etyka*, s. 125).

nym prawem moralnym, bez względu na przykrość i szkodę, jaką by miała ona wyrządzić nam samym [32]. Jest ona świadectwem naszej wolności, nie tylko od tyranii afektów i namiętności, lecz nawet od naturalnej dążności do zachowania bytu, o której mówi Spinoza.

Stawiając wolę ponad rozumem spekulatywnym (*Primat der praktischen Vernunft*), Kant idzie za Pascalem, który porządek miłości wywyższa ponad porządek umysłu. Cóż bowiem sprawia, że wola przekłada powszechność prawa ponad indywidualną korzyść, a nawet nad zachowanie egzystencji doczesnej? Jest to miłość absolutna Dobra, tj. Boga i porządku przezeń ustanowionego [33]. A co jest źródłem przełożenia motywu osobistego ponad powszechność praw moralnych? Jest nim nieograniczony egoizm, miłość własna, stawiająca siebie w centrum wszechświata, z czego rodzi się naprzód pycha, a potem nienawiść do wszystkiego, co ją ogranicza [34].

Proklamując wolność woli, tj. jej zdolność do przełożenia prawa moralnego nad osobisty interes (powszechność nad indywidualność) Kant robi olbrzymi wyłom w pesymistycznym poglądzie Lutra, który nauczał, że wola nasza jest bezwzględnie predestynowana do Zła, że zatem nie jest wolna i bez pomocy Łaski może tylko grzeszyć [35]. Przejście od filozofii Oświecenia do idealizmu transcendentalnego jest więc w protestantyzmie wielkim krokiem naprzód w kierunku katolicyzmu z jego nauką o wolności woli i jej współdziałaniu z Łaską w dziele zbawienia. Koncepcja predestynacji do Zła, z której Bóg przez Łaskę niektórych tylko wyzwala, jest przez to poważnie zachwiana. Zagadnienie to jednak przenosi się na wyższą płaszczyznę, rodząc następujące pytanie: dlaczego w porządku transcendentnym jedni przekładają powszechność Prawa nad własną indywidualność (Boga ponad siebie), zaś drudzy przekładają indywidualność nad powszechność (siebie ponad Boga)? Jeżeli chcemy pozostać na stanowisku wolnej woli — zagadnienie to da się rozwiązać tylko na gruncie filozofii wartości.

---

[32] H. J. Patton, *The categorical Imperative, a study of Kants moral philosophy*, 1948; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, 1916.

[33] M. Schulze, *Kants Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft, Kommentar*, 1927; C. Webb, *Kants Philosophy of Religion*, 1926; H. Schmalenbach, *Kants Religion* 1929; J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants*, 1938.

[34] L. Pettoux, *Il problema del male nella dottrina di Kant* („Riv. di fil neoscol", Bd. 26).

[35] T. Siegfried, *Luther und Kant*, 1930; H. Schülke, *Kants und Luthers Ethik*, 1937.

Wola bowiem wybiera to, czemu przypisuje absolutną wartość: dla jednych będzie nią własna indywidualność i jej wywyższenie ponad wszystko, dla drugich będzie nią prawda i sprawiedliwość ustanowionego przez Boga porządku wszechświata, a przede wszystkim sam Bóg jako najwyższe Dobro.

Dlaczego Kant nazywa pierwszą postawę moralną złą wolą, zaś drugą postawę moralną dobrą wolą? Z pewnością dlatego, że pierwsza jest całkowicie irracjonalna, tzn. przeciwna rozumowi, druga zaś zgodna z rozumem. Przez to samo jednak musi on zejść z platformy czystego woluntaryzmu, a powrócić na stanowisko intelektualizmu (*intellectus praecedit voluntatem*) [36]. Samo zestawienie absolutnej powszechności stworzenia z wartością jednego indywiduum i zważenie ich na szali rozumu uwypukla nam błędność pierwszego założenia. Można by go bronić jedynie z pozycji absolutnego subiektywizmu (solipsyzmu), zakładającego że cały wszechświat jest tylko moim wyobrażeniem. Pozornie jest to koncepcja Schopenhauera [37], jednakże i on przyjmuje istnienie wielości substancji wyłonionych z egzystującej poza moim Ja odwiecznej woli kosmicznej, nasycającej się w tworzeniu. Raczej więc byłoby to stanowisko Stirnera: moje Ja jest Bogiem (Absolutem), ono jedynie istnieje naprawdę i nie ma innego Boga poza nim [38]. Solipsyzm jest jednak nietrudny do obalenia przez *reductio ad absurdum*. Wprawdzie Augustyn stwierdził, że istnienie mojego Ja jest pewnikiem, w stosunku do którego istnienie świata obiektywnego jest nieskończenie mniej pewne, jednakże dodał, że istnienie Ja, jako warunkowe, prowadzi koniecznie do istnienia Bytu niewarunkowego, do którego zdąża niepowstrzymanie wola, jako do swego ostatecznego celu.

Pascal powiada słusznie, że: „Wszystkie ciała, firmament, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie są warte najmniejszego z duchów", przewaga bowiem duszy nad ciałem jest nieskończona. Zara-

---

[36] Jest to stanowisko św. Tomasza wyrażające się również w tezie że nie można chcieć tego, czego się wprzód nie poznało (*nil volitum quod non praecognitum*) i nie uznało za wartość pożądaną.

[37] Ob. *Schopenhauers sämtliche Werke*, Berlin, w szczególności: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, oraz A. Schopenhauer, *Bücher der Weisheit u. Schönheit*; J. Volkelt, *A. Schopenhauer*, 1900.

[38] Ob. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin 1945. Stirner był naprzód wyznawcą filozofii Hegla, która głosi autonomię człowieka, odrzucając wszelką heteronomię, a potem przeszedł do absolutnego indywidualizmu odrzucającego istnienie obiektywne Boga, świata i jakichkolwiek norm moralnych. Jego skrajny anarchizm był prawdziwą anomalią w dziejach myśli ludzkiej.

zem jednak stwierdza, że równie nieskończona odległość dzieli istoty rozumne stworzone od Bytu niestworzonego i odwiecznego, jakim jest Bóg i przeznaczona nam przez niego rzeczywistość nadprzyrodzona [39]. Aby zatem postawić byt indywidualny jaźni ponad Bogiem, trzeba by wprzód z n i s z c z y ć Jego, a przynajmniej Jego dzieło. Postawienie bowiem indywiduum ponad powszechność jest sprzeczne z porządkiem rozumnym wszechświata i musi spowodować n i e n a w i ś ć do tego porządku i do Wszechmocy, która go ustanowiła. Ponieważ zaś istnienie tego porządku stale zagraża indywiduum zaprzeczonemu, będzie ono dążyć koniecznie do jego zniszczenia [40].

Nieskończoną przewagę Boga w stosunku do świata, a nawet do substancji rozumnej podkreśla już św. Augustyn. Potwierdza ją Kartezjusz, który uzasadnia ją w następujący sposób: 1 — przymiotem ciał jest r o z c i ą g ł o ś ć; 2 — przymiotem dusz rozumnych jest m y ś l (świadomość); 3 — przymiotem Boga jest n i e s k o ń c z o n o ś ć. Podług Pascala nasza egzystencja jest n i c o ś c i ą w porównaniu z n i e s k o ń c z o n o ś c i ą Boga: „Skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością. Tak nasz duch w obliczu Boga; tak nasza sprawiedliwość wobec sprawiedliwości boskiej" [41]. W zestawieniu z tym poglądem tym jaskrawiej uwydatnia się błąd, a nawet absurdalność przełożenia indywidualności znikomej nad powszechność i wiecznotrwałość Bytu nieskończonego. Ten absurd i nonsens tkwiący w istocie Zła można zatem tłumaczyć nie tylko brakiem rozeznania, lecz jakimś

---

[39] „Z wszystkich ciał razem nie można by wydobyć najmniejszej myśli: to jest niemożliwe, to inna dziedzina. Ze wszystkich ciał i umysłów nie można by wydobyć drgnienia prawdziwej miłości, to jest niemożliwe, to inna dziedzina, nadprzyrodzona" (*op. cit.* 450). „Jeśli jest Bóg, jest On nieskończenie niepojęty, skoro nie mając ani części, ani granic nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Jesteśmy tedy niezdolni pojąc, ani czym jest, ani czy jest..." (*op. cit.* 239). Tej drugiej tezy nie podziela Kościół, który orzekł autorytatywnie, że rozumem przyrodzonym możemy poznać istnienie Boga (Sobór Watykański).

[40] „Kto wyobraża sobie, że rzecz przez niego znienawidzona ulega zniszczeniu, ten będzie się radował" (S p i n o z a, *op. cit.*, 131). Jeśli dla kogoś własne Ja jest rzeczą najbardziej umiłowaną, będzie on dążył do wywyższenia siebie, a poniżenia tej Istoty, która stoi ponad nim: „Dążymy do p o t w i e r d z e n i a względem siebie oraz rzeczy umiłowanej tego wszystkiego, co według naszego wyobrażenia wzbudza radość w nas lub w rzeczy umiłowanej, i przeciwnie, dążymy do z a p r z e c z a n i a tego wszystkiego, co według naszego wyobrażenia wzbudza w nas lub w rzeczy umiłowanej smutek" (*op. cit.*, 133).

[41] Na tym założeniu opiera się słynny „zakład Pascala": nie ryzykujemy nic, stawiając na istnienie Boga i żyjąc tak, jakby istniało życie wieczne, a możemy zyskać wszystko (*op. cit.* „Nieskończoność — Nicość — Zakład" s. 238—245). Pascal jest skłonny w rozumowaniu swoim do paradoksów i do swego rodzaju d i a l e k t y k i: nicość i nędza człowieka jest dlań świadectwem jego wielkości.

paraliżem rozumu[42], który odwraca porządek wartości, wybierając nicość zamiast wszystkości. Tu ma swe źródło irracjonalność Zła, jego niepojętość dla rozumu, a zarazem jego przewrotność (*perversio*) z punktu widzenia woli. Jedynym wyjaśnieniem tej zagadki może być złudzenie perspektywiczne, jakie niesie z sobą doczesność: byt ziemski jest czymś danym bezpośrednio naszym zmysłom, podczas gdy Bóg i zaświat jest dla umysłu jedynie odległą abstrakcją. Podobnie teraźniejszość jest czymś bardziej konkretnym od przyszłości, nieskończonego trwania, wieczności. W ten sposób przedmiot mniejszy może w zbliżeniu przesłonić przedmiot nieporównanie większy. Analogią tego jest wybór dobra względnego, mimo jego efemeryczności w porównaniu z dobrem absolutnym[43].

Ta perspektywa empiryczna do bytu, pojmująca fałszywie jego użycie i zachowanie, połączona z impulsem nieokiełznanych afektów i źle pojętym motywem miłości własnej, zdaje się tłumaczyć wystarczająco ową determinację woli do Zła. Oto elementy, na które można rozłożyć — w aspekcie transcendentalnego *a priori* — pojęcie „złej woli" w *Metafizyce moralności* Kanta[44]. W przeciwieństwie do „dobrej woli", idącej *a priori* za powszech-

---

[42] Wroński w swej filozofii Zła uważa ten paraliż rozumu, idący w parze z nierządem wyobraźni, za punkt wyjścia depprawacji ludzkości. Jego następstwem jest wyrzeczenie się przez człowieka przeznaczonej mu rzeczywistości absolutnej, a wybranie nicości, która jest elementem podstawowym złej zasady pierwszego rzędu, czyli w jej części niższej. Z punktu widzenia umysłu przełożenie to nicości nad wszystkość stanowi błąd, zaś w stosunku do bytu (jako bytu) stanowi ono po prostu niebyt (nic). Połączenie tych dwu elementów złej zasady to absurd i nonsens, a ich następstwo to odwrócenie porządku wartości, czyli nieład moralny (*la réalité du désordre*) w duszy człowieka, który się manifestuje w spustoszeniu moralnym (*anéantissement moral*), szerzonym przez Zło w całej historii ludzkości. To rozpowszechnianie Zła w różnych dziedzinach życia zbiorowego nazywa Wroński złą zasadą drugiego rzędu, czyli jej częścią wyższą.

[43] To złudzenie perspektywiczne wikłające człowieka w pościg za szczęśliwością doczesną (rozkosz, bogactwo, zaszczyty *etc.*) zwie Budda w swej nauce o przyczynach cierpienia — stanem niewiedzy, z którego może nas wyzwolić tylko poznanie Prawdy. Dlatego wyznawcy Buddy mówią o swym Mistrzu, że „obrócił koło Prawdy".

[44] To „religijne *a priori*" (*das religiöse Apriori*) Kant rozpatruje w granicach czystego rozumu praktycznego tj. wyprowadza je z samej wolności. Strukturalizm natomiast przenosi je na grunt czystego rozumu teoretycznego, powracając w ten sposób od woluntaryzmu do intelektualizmu. Naczelne pojęcia religii, jak Bóg, nieśmiertelność, dobro i zło, nagroda i kara *etc.*, należą w tej koncepcji do struktury świadomości. Stanowisko to reprezentuje przede wszystkim E. Troeltsch (ob. W. Mundle, *Das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Troeltsch*, „Theol. Stud. u. Krit.", 1926; por. ks. J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu niemieckiej szkoły strukturalnej*, „Zesz. Nauk. KUL", t. II, nr 3).

n o ś c i ą kategorycznego imperatywu („Czyń tak, aby zasada twego postępowania mogła stać się prawem powszechnym"), „zła wola" idzie zarówno *a priori* za indywidualnością swego znikomego bytu, który w oderwaniu od absolutnego porządku stworzenia n i e r ó ż n i s i ę o d n i c o ś c i. Jest to zatem nowa wersja augustyńskiego „braku dobra", czyli b r a k u r z e c z y w i s t o ś c i (gdyż jedynie Dobro jest bytem). Jak już wspomniałem, jest to obranie przez wolę kierunku d o B o g a lub też od Boga. Kant jednak nie rozpatruje obiektywnej przyczyny tego n a r c y z y z m u, czyniącego siebie racją i celem najwyższym istnienia, tj. tego r o z p r z ę ż e n i a n a t u r y będącego następstwem odłączenia się człowieka od Boga i ustanowionego przezeń porządku nadprzyrodzonego (= grzechu pierworodnego)[45]. Dlatego idealizm transcendentalny, zamknięty w obrębie subiektywizmu psychologicznego, pogłębionego jeszcze przez Reinholda, Fichtego, Schellinga, Schopenhauera[46], obiega koło od a b s o l u t n e j p o w s z e c h n o ś c i formalizmu etycznego Kanta do a b s o l u t n e j i n d y w i d u a l n o ś c i anarchistycznego solipsyzmu Stirnera. Likwidując w ten sposób sam siebie, idealizm transcendentalny nie spełnia swego zadania, jakim jest dedukcja r e l i g i j n e g o *a p r i o r i*, tj. religii wyprowadzonej z zasad czystego rozumu (Schelling, Schleiermacher, Schlegel *etc.*)[47]. Niepowodzenie

---

45 Nie znaczy to, by Kant pomijał milczeniem o b i e k t y w n ą h i s t o r i ę Z ł a, jednakże uważa on ją za alegorię subiektywnego początku Zła w naszej woli. Ten punkt widzenia Kanta przedstawia A. M e s s e r w swym studium o etyce Kanta (*Kants Ethik und Religionsphilosophie*, Stuttgart, *Bücher der Weisheit u. Schönheit*).

46 Istotą doktryny Schopenhauera jest subiektywizm, woluntaryzm, pesymizm. Uważa on religie za a l e g o r i e p r a w d f i l o z o f i c z n y c h, zrozumiałych tylko dla garstki umysłów wyższych, są one więc syntezą prawdy i kłamstwa, gdy się im przypisuje dosłowne znaczenie. Najniżej stawia on judaizm i mahometanizm, jako religie grubego empiryzmu, afirmacji życia doczesnego i płytkiego optymizmu, przy czym judaizm wywodzi z religii perskiej (Jehowa — Ormuzd, Aryman — Szatan). Najwyżej ocenia r e l i g i e I n d i i, szczególnie buddyzm, jako pesymistyczną naukę o tragizmie bytu, głoszącą wyrzeczenie się świata, współczucie dla wszystkich istot żyjących, miłosierdzie, duchowe odrodzenie. Szlachetne zasady chrystianizmu pochodzą z buddyzmu i są zaszczepieniem wzniosłej nauki Indii na pniu żydowskim. Istota chrześcijaństwa (upadek i odrodzenie) najgłębiej jest ujęta u Augustyna i Lutra, jednakże a b s u r d e m j e s t p r e d e s t y n a c j a, przedstawiająca Boga jako złośliwego tyrana: pcha On ludzkość w objęcia Zła, by ją potem skazać na wieczne męki (ob. *O religii*, s. 66—71). oraz A. W y c z ó ł k o w s k a, *Schopenhauers Lehre von der menschlichen Freiheit, in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling*, Zürich 1894).

47 Ob. F. W. J. S c h e l l i n g, *Sämtliche Werke*, 14 t., 1856—58, oraz D. F. S c h l e i e r m a c h e r, *Sämtliche Werke*, 31 t., 1834—84, a także H. M. C h a l y b a e u s, *Die spekulative Philosophie von Kant bis Hegel*, 1937; N. H a r t m a n n, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 t., 1923-29, i *Schellings philosophisches System*, 1897; H. K n i t t e n m a y e r, *Schelling und die romantische Schule*, 1920; I. H a l p e r n, *Schleiermachers Dialektik*, 1903; Schelling,

tego eksperymentu skłania protestantyzm do przejścia od subiektywizmu transcendentalnego (*das religiöse Apriori*) do obiektywizmu historycznego, tj. do badania ściśle naukowego pochodzenia religii i systemów obyczajowych w aspekcie ewolucyjno-socjologicznym. To zastosowanie metody genetycznej do prehistorii i historii religii charakteryzuje odtąd różne protestanckie szkoły teologiczne [48].

Jerzy Braun

Schlegel i Schleiermacher byli głównymi przedstawicielami tzw. szkoły romantycznej, której siedzibą były Niemcy południowe. Była ona częściowo związana ze szkołą indo-chrześcijańską, działającą w Monachium, której poglądy podzielali Schopenhauer, Schlegel, Baader i in. W twórczości Schellinga rozróżnić trzeba tzw. pierwszą filozofię (tzw. *Identitätsphilosophie*) i drugą filozofię teozoficzno-mistyczną, w której usiłował on dać transcendentalną dedukcję chrystianizmu w oparciu o motywy gnostyckie i neoplatońskie. Schleiermacher, najwybitniejszy teolog protestancki pierwszej połowy XIX w., wywodził religię z subiektywnego przeżycia nieskończoności i transcendencji Boga, która rodzi uczucie zależności (heteronomia) i celowości wyższej naszego istnienia. Zdaniem filozofów szkoły romantycznej sfera poznania intuicyjnego w filozofii utożsamia się stopniowo z przeżyciem religijnym, wskutek czego jesteśmy coraz bliżsi całkowitego ich połączenia.

48 W tej krytyce historycznej można odróżnić cztery fazy: 1 — dialektyczną (wpływ Hegla); 2 — pozytywistyczną (wpływ Comte'a, Spencera, Levy-Brühla itp.); 3 — neo-kantowską (wpływ Simmla, Rickerta, Windelbanda czyli tzw. szkoły badeńskiej); 4 — strukturalną (wpływ Troeltscha, Diltey'a itp.).

JÓZEF ZAWADZKI MIC

FILOZOF — KARDYNAŁ MERCIER

(1851—1926)

I. DROGI ROZWOJU. FILOZOF Z BOŻEJ ŁASKI

Jeżeli nazwałem kardynała Mercier filozofem z Bożej łaski, to dlatego, że widzę w nim myśliciela uczciwego, myśliciela śmiałego i myśliciela inteligentnego.

Dezydery Józef Mercier wcześnie zabrał się do filozofii. Gdy jako kleryk Seminarium Mechlińskiego posłyszał na wykładzie, że profesor jako katolik i jako filozof odrzuca błędne teorie poznania istnienia Boga: ontologizm i tradycjonalizm, ale na ich miejsce nie znajduje żadnego zadawalającego rozwiązania, odczuł to jako wezwanie osobiste. Poczuł się odpowiedzialny przed Bogiem, ludźmi i sobą za wynalezienie prawdziwej odpowiedzi. Ale jak jej szukać? Ontologizm przyjmował jakąś intuicję Istoty Bożej, która nie da się stwierdzić. Tradycjonalizm odmawiał rozumowi ludzkiemu siły i opierał wiedzę o Bogu na podawanych z pokolenia na pokolenie prawdach. Był to rok 1869. Orzeczenie Soboru Watykańskiego o poznaniu naturalnym Boga ze stworzeń zostało wydane dopiero w roku następnym (24 kwietnia 1870). Na szczęście jeden z kolegów użyczył Mercierowi podręcznika Tangiorgiego, w którym była mowa o umiarkowanym realizmie i kauzalizmie św. Tomasza z Akwinu. Od Tangiorgiego przeszedł do Klentgena, dobrego znawcy filozofii św. Tomasza, a wreszcie do dzieł samego Doktora Powszechnego, jak nazywano Tomasza.

Szczęśliwe rozwiązanie zagadnienia na razie nie miało rozgłosu, ale formowało umysł zdolnego kleryka, którego przełożeni skierowali na uniwersytet do Lowanium. Tu w filozofii miał dzielną pomoc w osobie prof. Dupont, zaś poza studiami teologicznymi ks. Mercier (wyświęcony w 1874) spotkał się z nowym zasadniczym zagadnieniem. W Lowanium w tym czasie istniało studenckie kółko, poświęcające się badaniu zagadnień stycznych z dziedziny nauk przyrodniczych i teologii. Ks. Mercier brał udział w gorących

dyskusjach kółka, zwanego żartobliwie „księżowsko-lekarskim", co wpłynęło na wyrobienie przekonania, że nie można poważnie studiować filozofii i teologii, nie znając wyników i problematyki nauk pozytywnych.

Po skończeniu studiów ks. Mercier zostaje w r. 1877 profesorem Mechlińskiego Seminarium, gdzie wykłada logikę i psychologię. Pracuje w ciszy małego miasteczka i małego zakładu naukowego, ale wykłady jego są pełne życia.

Tymczasem wobec zamieszania systemów filozoficznych, anarchii społecznej, płynącej z anarchii idei, wobec nieudanych prób myślicieli katolickich Papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* z 4 sierpnia 1879 r. polecił katolikom zwrócić się do podstawowych zasad mistrzów średniowiecznych, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, którego filozofia, ugruntowana na zasadach rozumu, pozostaje w zgodzie z Objawieniem. Zdrowe zasady tomizmu, dobrze przemyślane, należy rozwijać w kontakcie z życiem, nauką i kulturą współczesną.

Dla zrealizowania swego planu począł Leon XIII szukać odpowiednich ludzi i odpowiednich środowisk. Z czasów swej nuncjatury znał Papież osobiście Wszechnicę Lowańską, toteż zwrócił się do episkopatu belgijskiego z życzeniem, by na Uniwersytecie Lowańskim została utworzona katedra filozofii tomistycznej (1880). Nie była to sprawa łatwa. Istniały trudności materialne, a student belgijski, obok panującej wówczas niechęci do filozofii, studia uniwersyteckie odbywał pod kątem utylitarnym — zdobycia dyplomu. Należało więc znaleźć człowieka, który by słuchaczom potrafił wpoić zainteresowanie do bezinteresownych badań, usunąć niechęć do filozofii i zainteresować filozofią tomistyczną. Po wahaniach profesorem nowo utworzonej katedry został mianowany ks. dr Mercier (1882). Papież zapragnął osobiście poznać kandydata i po przeprowadzonych z nim rozmowach powiedział: „Kocham tego dobrego Merciera, jest to człowiek wielkiej inteligencji, jest to człowiek pobożny, jest to człowiek silnej woli, jest to charakter bardzo sympatyczny". Z okazji audiencji u Papieża Mercier porozumiał się z czołowymi scholastykami włoskimi (Liberatore, Zigliara, Prisco, Talamo).

Doświadczenie z kółka „księżowsko-lekarskiego" kazało Mercierowi rozszerzyć i pogłębić studia nie tylko filozoficzne, ale też z zakresu nauk szczegółowych. Niemałą sensacją był wyjazd ks. Merciera w cywilnym ubraniu do Paryża na studia u neurologa Charcota. *On raconte que l'abbé Mercier, quand il vint à Paris suivre les cours de Charcot, portait alors une superbe épingle de cravat* (J. Ageorges). Po powrocie z Paryża i rozpoczęciu wy-

kładów Mercier w dalszym ciągu uczęszczał na prelekcje Van Gehuchtena, Van Benedena, Carnoy, Ludwika Henry — przyrodników, Pawła Mansiona, matematyka, i Harleza lingwisty, profesorów Wszechnicy Lowańskiej.

Zrażona do filozofów starsza generacja i młodzi pesymiści przepowiadali, że wykłady dra Merciera będą głosem wołającego na puszczy. Studenci jednak z różnych wydziałów wprost z ciekawości zjawili się na pierwsze prelekcje. Zamiast łaciny słyszą język francuski, jasny i prosty. Profesor cytuje szereg faktów znanych z różnych dziedzin nauk pozytywnych, pytają więc siebie zdziwieni: „Czy to ma być owa mumia średniowieczna, zwana tomizmem?" — I tak, i nie — jest to tomizm, ale nie mumia. Profesor, po dokonaniu analizy naukowej faktów zgrupowanych koło jakiegoś zagadnienia, zdąża do ujęcia go filozoficznie, w świetle ostatecznych przyczyn, a następnie wskazuje, że wniosek logiczny pokrywa się z wnioskiem, jaki swego czasu wyciągnął św. Tomasz, gdy rozpatrywał to zagadnienie w świetle dostępnych sobie danych. Ma się rozumieć, że nie wszystkie zapatrywania filozofa średniowiecznego dałyby się usprawiedliwić w świetle nowych odkryć biologicznych czy fizycznych, z czym zresztą sam św. Tomasz się liczył.

W Bibliotece uniwersyteckiej w Louvain znajduje się skrypt: *Cours de Philosophie selon Saint Thomas d'Aquin par professeur D. Mercier. La Philosophie morale, Louvain 1885—1886.* Jest to jedna z pierwszych pamiątek bibliograficznych po Kardynale. Już w tym czasie zarysowują się dwie zasadnicze tendencje autora: nawiązywanie do współczesnych i budowa na mocnym gruncie. „Dla fundatora neoscholastyki, pisał ks. prof. Harmignie, dziedzina moralna przedstawiała pierwszorzędne znaczenie. Pragnąc wzbudzić zaufanie do filozofii św. Tomasza chciał on wykazać, że system ten nie tylko odpowiada współczesnym wymaganiom nauki, lecz nadto daje rozwiązanie niepokojących problemów".

Wykłady ruszyły, przyciągając nie tylko studentów, ale i profesorów innych wydziałów. Ale ks. prof. Mercier zrozumiał niebawem, że tak pomyślany kurs całości filozofii przerasta siły jednego człowieka, zwłaszcza że zdobycze poszczególnych nauk i prace filozoficzne mnożyły się z każdym rokiem. Stąd powstaje myśl Instytutu, w którym gromadziliby się obok filozofów zawodowych przedstawiciele szczegółowych nauk. Leon XIII poparł swym autorytetem i środkami materialnymi projekt — i tak powstał w r. 1894 „Institut Supérieur de Philosophie", którym Mercier kierował aż do r. 1906, kiedy Papież Pius X, obecnie

czczony jako święty, mianował go arcybiskupem-prymasem Belgii, a w rok później kardynałem.

Zdawało się, że na tym kończy się historia pracy filozoficznej dra Merciera. Jednakże wyniesiony na stolicę biskupią i oddany całym sercem pracy pasterskiej, Kardynał nieraz zabierał głos w sprawach filozoficznych. Ale specjalną okazję do nowej akcji na polu filozofii stworzyła pierwsza wojna światowa (1914—1918) i okupacja Belgii przez armię Wilhelma II. Kardynał-Prymas był duszą moralnego oporu i okupanci spostrzegli, że opór ten płynął z zasad filozofii, do której Kardynał się odwoływał. „Przetłumaczyłem na język francuski naukę wielkiego teologa XIII w., św. Tomasza z Akwinu, podałem zasady, które każdy powinien zastosować do siebie" — oświadczył przedstawicielom rządu niemieckiego. W odpowiedzi na to szef departamentu politycznego, baron von Lancken, rozpoczął polemikę na temat władzy okupantów. „Kant, który wypaczył myśl filozoficzną Niemiec — odpowiadał kardynał — a którego zgubny wpływ, ufam, iż zwalczałem przez całe moje życie, Kant chciał oddzielić prawo od moralności. Stąd utożsamienie prawa z władzą, która redukuje się do zwykłego przymusu, ale sumienie ludzkie protestuje przeciwko takiemu arbitralnemu utożsamianiu, które usprawiedliwia despotyzm".

„Wytworzyła się w Niemczech umysłowa atmosfera, stawiająca stosunki prawne poza nawiasem moralności. Przez Kanta, Hegla, Nietzschego przenikła ona do rozmaitych sfer społeczeństwa i w tej atmosferze powstała, urosła, wzmocniła się koncepcja militarystyczna, według której naród ma prawo do życia i do jego bezgranicznego rozwoju bez odpowiedzialności za swe czyny wobec moralnego trybunału sumienia". Wypowiedzi tego rodzaju urosły w poważny tom, zebrany po wojnie.

Mercier zaczął od zagadnienia istnienia Boga, następnie pracował nad dostosowaniem zasad filozofii do wyników nauk pozytywnych, wreszcie stał się filozofem moralności, a wszystko w tym celu, żeby dać rozwiązanie wątpliwości, które przytłaczało umysły i serca współczesnych.

Kardynał Mercier był pełnym człowiekiem, w najszlachetniejszym znaczeniu tego wyrazu. Pisał o nim ks. Wł. Korniłowicz: „jest dla mnie ideałem kapłana naszych czasów — łączącym w sobie tak cudownie życie czynne — apostolskie z głęboką wiedzą i duchem modlitwy. Niezmordowany — mądry — stale z Bogiem złączony i w każdej chwili z Boga biorący — czynny duch promieniujący na zewnątrz harmonią i pokojem" (22. XI. 1938). Gorącym pragnieniem życia Kardynała było, jeżeli nie do-

czekać się, to przynajmniej przygotować określenie dogmatyczne Wszechpośrednictwa Najświętszej Maryi Panny.

W ostatnich latach pasterzowania Prymasa Belgii odbyły się słynne *conversations de Malines* — serdeczne rozmowy z anglikanami na temat połączenia Kościołów (1921—1923). „Prawda ma swoje prawa, lecz miłość obowiązki". „Zbliżenie się serc nie jest jednością w wierze, lecz do tej jedności usposabia" — pisał Kardynał z tej racji. Stąd i anglikanie, przede wszystkim w osobie lorda Halifaxa, darzyli go wzajemną miłością.

Był nauczycielem wielu Polaków i przyjacielem Polski. Łączyły Kardynała przyjaźnie z prawosławnymi. Po jego śmierci, która nastąpiła 23 stycznia 1926 r., Grzegorz Trubeckoj pisał do profesora Mariana Zdziechowskiego: „Śmierć Kardynała, którego miałem szczęście znać osobiście, odczułem jako ciężką stratę; ktokolwiek się zbliżył do niego, ulegał błogosławionemu czarowi świętości, którą promieniował: takie postacie silniej świadczą o prawdzie sprawy, której służą, niż najbardziej przekonywające dowody; mnie się zdaje, że świat bez niego osierociał".

II. FILOZOFIA W UJĘCIU MERCIERA

„Filozofia jest to możliwie całkowite wytłumaczenie porządku powszechnego". „Jest to pogłębiona znajomość powszechnego porządku, obowiązków, które zeń wypływają dla człowieka, i wiedza, jaką człowiek zdobywa o rzeczywistości". Takie określenia wypływały z głębokiego przekonania o możliwości i konieczności poznania. Już w pierwszym wydaniu *Teorii poznania z* r. 1884 pisał Mercier: „Jest to robienie słusznego użytku z rozumu, posuwać dowodzenie tak daleko, jak tylko można, i nie przyjmować bez sprawdzenia prawd zasadniczych (*vérités — principes*) w filozofii, na których mocno się oprze cały budynek naukowy". Powoływał się też na fakt, że Kościół nie uznał teorii tradycjonalizmu. Gdy Bonald i Lamennais porządek poznania naturalnego chcieli poddać pod autorytet Kościoła, twierdząc że rozum zasady swe i pierwsze motywy pewności ma czerpać z Objawienia, Papież Grzegorz XVI nie przyjął tego rodzaju hołdu oddawanego Kościołowi i naukę tradycjonalistów potępił; była ona „bardziej szlachetna niż roztropna" — dodaje Mercier.

Praca badawcza nie obejdzie się bez błędów i trudności. „Błąd jest poprzednikiem i zwykłym towarzyszem prawdy; wniosek prawdziwy często nie jest niczym innym, jak wynikiem (*aboutissement*) długiego łańcucha błędów". Oczywiście nie chodzi tu o wynikanie logiczne z fałszywych przesłanek, lecz o szereg nie-

udanych wysiłków umysłowych, które prowadzą do prawdziwego rozwiązania, coś w rodzaju „metody prób i błędów".

„Myśl filozoficzna jest czymś żyjącym, podobnie jak umysł, który ją ujmuje. Nie jest to jakaś mumia złożona w grobie, z którą nie ma innej roboty, jak patrzeć na nią, lecz jest to organizm zawsze młody, zawsze czynny, który musi być podtrzymywany i zasilany osobistymi wysiłkami, zapewniającymi mu wzrost". Podobnie wyrazi się każdy prawdziwy tomista. „Czy jest nim naprawdę ten — zapytuje o. Ramirez OP — kto się zadowalnia szperaniem w *Tabula aurea* Piotra z Bergamu, przepisywaniem *de libro in quinternium* równoległych ustępów, zestawianiem ich następnie z sobą i protestowaniem przeciw każdemu, kto by się odważył dodać choć jotę do tekstów mistrza? Nie, taki byłby fanatykiem tomizmu, a nie tomistą. Tomizm nie żyje na papierze, lecz w umysłach, żyje on jako pokarm, który się asymiluje, jak zarodek, który zapładnia i przynosi owoc".

Te wysiłki umysłowe mają głęboki sens. „Dla kogo filozofujemy, jeżeli nie dla ludzi naszych czasów? I cóż mamy na celu, jeżeli nie dać rozwiązanie wątpliwości, które przytłaczają naszych współczesnych?" Kardynał Mercier przede wszystkim był nauczycielem. Zarówno do prawdy, jak i do tych, którym ją głosił, miał stosunek personalny, żył prawdą. Artykuły, rozprawy, listy pasterskie były redagowane jakby do wygłaszania ustnego.

Co brał Mercier za punkt wyjścia dla filozofii? Znał i cenił nauki szczegółowe, znał i cenił spekulacje wyrosłe na obserwacji pospolitej. Filozofia jest „wiedzą o rzeczywistości". „Nauki rozpoczynają tłumaczenie, szukają go w dziedzinach własnych. Filozofia przychodzi po nich, korzysta z nagromadzonego przez nie materiału. Stara się go lepiej zrozumieć, sprowadzając do zasad najprostszych, a przez to samo bardziej oczywistych. Usiłuje je wzmocnić przez refleksje coraz głębsze, aby w ten sposób pomiędzy wszystkimi gałęziami wiedzy ludzkiej ustanowić porządek: ugrupowanie logiczne, które będzie wyrażało zarazem wiernie i pewnie całokształt rzeczy poznanych". Jak zobaczymy, Mercierowi zarzucą dążenie do syntezy w duchu pozytywistycznym.

Mercier podjął myśl Newmana: „Wobec olbrzymiej księgi, którą prawda przed nami rozkłada, jesteśmy krótkowidzami; czytać ją możemy tylko pod warunkiem przyglądania się słowom, sylabom i głoskom, z których się składa; wynika stąd konieczność nauk poszczególnych; lecz te nie dają nam dokładnego odtworzenia rzeczywistości: nauki abstrahują myślnie jedne stosunki od drugich, podczas gdy w rzeczywistości stosunki te są ściśle złączone, one

są spojone jak ogniwa jednego łańcucha i dlatego nauki szczegółowe domagają się nauki nauk, syntezy ogólnej, słowem — filozofii".

Mercier powtórzył myśl Newmana na Kongresie katolików belgijskich w Mechlinie w 1891 r.: „Nauka nie jest nagromadzeniem faktów, lecz systemem ogarniającym zjawiska w ich wzajemnym związku. Poszczególne nauki nie dają nam ścisłego obrazu rzeczywistości. Poszczególne nauki abstrahują. Wzajemne stosunki, które są rozcinane w myśli, istnieją w rzeczywistości, one się wiążą jedne z drugimi i dlatego też poszczególne nauki wymagają nauki nauk, czyli filozofii".

Jednakże punktem ciężkości w pracy filozofa jest mądra refleksja. „Bez wątpienia, postępy filozofii nie idą zawsze równolegle z ilością nagromadzonych doświadczalnie zebranych wiadomości; mądrość jest czymś więcej niż mieszaniną mnóstwa faktów; ten, kto umie zastanawiać się i rozumieć naturę, osiągnie z pewnością lepsze wyniki z obserwacji pospolitej niż inny z licznych badań analitycznych. Tym niemniej cierpliwe badanie zjawisk jest normalnym warunkiem do postępu myśli". Owa refleksja nad rzeczywistością ma sięgać do najgłębszych jej racji. Mercier, który sam nie wykładał metafizyki ogólnej, układa najpierw (1886) zarys, a następnie podręcznik, który rozszerza i ulepsza aż do wydania w 1910 r. (s. XXIII+620). Pisze do ks. Balthasara, profesora metafizyki: „Wszystko, co w instytucie filozofii tomistycznej nie prowadzi do metafizyki, będzie *passus extra viam*".

„Filozofia powinna, wprzęgając do pracy wszystkie zasoby, jakimi rozporządza, poddać refleksji tak porządek moralny, jak spekulatywny, by połączyć w jedną syntezę całą zawartość ludzkiej świadomości" (*Vers l'unité*, 1913).

Omawiając scholastyczną metodę Mercier zastrzegał, że trzeba zachować równowagę między logiczną dedukcją, w której wyspecjalizowała się scholastyka, a obserwacją, właściwą uczonym współczesnym. Należy wykorzystać wiadomości prawdopodobne, bez których nie mogą się obejść nauki szczegółowe. Całkowita pewność nie wszędzie jest osiągalna i jak mówi św. Tomasz: „nie należy szukać pewności tam, gdzie pewności nie da się osiągnąć" (*In II Met. lect.* 5).

Przestrzegał lowański profesor przed wyłącznym intelektualizmem scholastyków. Brak kultury woli i uczuć przy intensywnej pracy umysłowej prowadzi do jednostronności. Nie było to odstępstwem od tomizmu. O. Jacek Woroniecki pisał: „Wytłumaczenia [...] uniwersalizmu nauki tomistycznej należy szukać w połączeniu osobistych zalet umysłowych św. Tomasza z pewnymi

zasadami nie tylko filozofii, ale i osobistego życia moralnego; one to pozwoliły mu przemóc wszelki partykularyzm i dojść do doktryny świadomie uniwersalistycznej".

Szeroko ujmował Kardynał Mercier stosunek autorytetu Kościoła do badań naukowych. Przemawiając w uniwersytecie, jako Kardynał-Prymas (8. XII. 1907) stwierdził: z jednej strony Kościół ma prawo i obowiązek przestrzegać przed błędami; z drugiej zaś uczony ma prawo i obowiązek do pracy bezstronnej, bez oglądania się na cele apologetyczne. Uczony katolicki musi być pewien swej wiary, będąc jednocześnie przekonany, że uczciwe poszukiwania naukowe również do prawdy prowadzą. Uczony, jeśli dojdzie do wyników sprzecznych z nauką objawioną, musi powiedzieć „zaczekajmy" i sprawdzać swe badania, prowadząc je spokojnie dalej.

Systemu św. Tomasza nie należy brać ani za ideał, którego nie wolno prześcignąć, ani za barierę hamującą twórczość umysłu, której nie wolno przekroczyć. Natomiast, skoro ten system uznano za wartościowy, zarówno roztropność jak i skromność każą go wziąć co najmniej za punkt wyjścia. Takie ujęcie usunie zarzut, iż myśl ludzka cofa się do średniowiecza lub filozofię sprowadza się do jednego filozofa. Już o. Lacordaire (1802—1861) dostrzegł niebezpieczeństwo grożące tomizmowi ze strony tych, którzy się zbyt niewolniczo przywiązali do samej litery św. Tomasza, a zapoznawali jego ducha. Tomizm, jego zdaniem, nie może być barierą dla myśli ludzkiej, ale raczej winien jej służyć za latarnię morską, zachęcającą do zapuszczania się w nieznane dotąd dziedziny.

Stąd neotomiści nie mogli nie zająć się problemem poznania, stawianym przez współczesnych na pierwszym miejscu, lub zaniechać badań eksperymentalnych w psychologii, które ożywiły tę dziedzinę.

„Byłby niewierny wyznawanej przez siebie filozofii perypatetyk czy tomista, który by odmawiał szacunku należnego naukom i nie uznawał potrzeby pozostawania z nimi w ustawicznym kontakcie".

„Neoscholastycy powinni utrzymywać kontakt z współczesnymi. Averroes, Siger z Brabancji, Piotr Olivi umarli, należą do historii, lecz Kant, Spencer, Comte żyją wciąż we współczesnym środowisku i duch ich przesyca wszędzie atmosferę, którą oddychamy" — pisał Mercier w 1900 r.

Wychodząc z takich założeń Mercier kilkakrotnie przepracował i wydał traktaty z logiki, poprzedzone wstępem do filozofii, z kryteriologii, z metafizyki ogólnej i dwutomowy z psychologii oraz historię współczesnej psychologii. Całość dorobku filozoficznego

założyciela Instytutu lowańskiego opracowali jego uczniowie i przyjaciele, De Wulf, Noel, Balthasar, Harmignie, Legrand, Charles w specjalnym numerze „Revue Neo-Scolastique de philosophie", Louvain 1926 (maj).

III. W OGNIU DYSKUSJI

Akcja naukowa Merciera wzbudziła uznanie jednych, zaś krytykę drugich, przy czym część krytykujących należała do obozu tomistów. Lowanium jako centrum ruchu neotomistycznego tym właśnie wyróżniało się od innych ośrodków tego rodzaju, że gdy w tych ostatnich przeważała spekulacja metafizyczna, szkoła Kardynała Mercier dostosowywała zasady tomizmu do współczesnych wymagań nauk przyrodniczych, moralnych, społecznych, prawnych dla wyzyskania wartości dynamicznych filozofii tomistycznej.

Czołowy tomista włoski, o. Augustyn Gemelli, pisał, że tzw. integralni tomiści zarzucają belgijskim neoscholastykom, że zacierają linie systemu tomistycznego wskutek kokietowania hipotez i teorii naukowych, że się zajmują szczegółami wziętymi z wiedzy pozytywnej, a nie umieją przemyśleć systemu. W zarzutach tomistów, dodaje Gemelli, mieści się wiele prawdy, chociaż je trzeba sformułować w inny sposób.

Przeciwnicy sądzili, że założycielowi Instytutu chodziło o to, „aby stare zagadnienia filozoficzne wiązać jakoś z nowymi prądami" ...„o jakąś nową teorię poznania, która by miała więcej punktów stycznych z idealizmem i pozytywizmem..." („Znak", nr 48, s. 623).

A zwolennicy? „W instytucie lowańskim panuje jeszcze dotąd duch Merciera — pisał w 1924 r. ks. prof. Konstanty Michalski — a jednak, kiedy się tam pracowało, odczuwało się żal, że nie ma już w nim samego Merciera, który górował nad wszystkimi niezwykłością umysłu i torował naprawdę nowe drogi". Nie można czynić Kardynała Merciera odpowiedzialnym za losy szkoły lowańskiej, skoro już w 1906 roku przestał być jej kierownikiem i wykładowcą.

Natomiast, żeby osądzić, czy słusznie zrobił Mercier, że jako zadanie obrał sobie i innym wskazał nawiązywanie do faktów odkrywanych przez nauki pozytywne i do zagadnień wysuwanych przez filozofię, należy przyjrzeć się zadaniu scholastyki, jakie spełniała w swoim czasie. „Badania historyczne dowiodły — pisze ks. Michalski — że scholastyka powstała i utrzymywała się wśród walki z rozmaitymi prądami, że się zajmowała zagadnieniami,

które uważano dotąd za wyłączną własność czasów najnowszych. Przekonano się, że wieki średnie miały swego Hume'a (Mikołaj z Autrecourt), swoich fenomenalistów (Piotr Aureolus) i psychologistów (Wilhelm Ockham), że poruszały i rozwiązywały w rozmaity sposób problemy, którymi się znów zajęła filozofia nowoczesna, że jednak w tym procesie wielka grupa idei, przejętych przeważnie z Arystotelesa, utrzymała się zwycięsko w ogniu walki i wystąpiła u Tomasza z Akwinu jako system najlepiej przemyślany".

Taki rezultat badań historycznych dowiódł, że scholastyka jest zdolna do dalszego rozwoju, „ale rozumiano dobrze, że nigdy nie może się dokonać w sposób mechaniczny powrót do systemu filozoficznego wytworzonego w przeszłości, bo czas płynie naprzód i odmienne stwarza środowiska, zrozumiano, że scholastyka będzie musiała przezwyciężyć nowy sceptycyzm, nowy fenomenalizm, nowy psychologizm, że będzie musiała wejść w kontakt ze współczesną wiedzą szczegółową. Spełnienie przez scholastyków drugiego z wymienionych poprzednio zadań było trudniejszym i nigdy skończyć się nie może".

Od czasów Kanta spekulacja filozoficzna w sposób szczególny wciąż krążyła dokoła krytyki i teorii poznania. Dlatego też z dzieł Merciera najwięcej rozgłosu zyskała i wywołała najżywszą dyskusję *Kryteriologia*. „Traktat o pewności" był pierwszy, w którym zagadnienie poznania, oparte na zasadach tomizmu, stosownie do badań współczesnej myśli filozoficznej w sposób zasadniczy i bezstronny zostało poruszone. Autor rozwija w nim obszernie i w bezstronnej ocenie krytykuje poglądy racjonalistów, fideistów, tradycjonalistów, zwłaszcza lowańskich, pozytywistów, kantystów, pragmatyków, przesadnych dogmatyków i sceptyków. Daje oryginalną interpretację tomistycznej teorii prawdy. O pracy Merciera pisał jeden z poważniejszych tomistów, dominikanin o. Munnynck: „Z ową prawością, która była jego drugą naturą, pokazał wszystkie ciernie, wszystkie trzęsawiska, wszystkie trudności. Nie sądzimy, że zostały całkowicie rozwiązane; lecz myśli (*idées*) jego o tym przedmiocie wcale nie są bezużyteczne i pewne z jego sformułowań stały się klasycznymi. Przynajmniej jest już rzeczą niemożliwą zapoznać problem i dzięki danemu przezeń impulsowi idziemy ku rozwiązaniu" (1. III. 1926).

„Kto umie oceniać dzieło filozoficzne, napisane przed dwudziestu laty — pisał w 1924 r. ks. Michalski — nie będzie się dziwił, że w nim pominięto doniosłe zagadnienia, które się obecnie gorąco dyskutuje, ale potrafi odróżnić trwałą wartość dzieła od jego cech historycznych, które wskazują, w jakim środowisku ono powstało i co zajmowało, niepokoiło ówczesne umysły".

Przechodząc do zagadnienia kontaktu z wiedzą szczegółową, najlepiej zatrzymać się przy traktatach Merciera z psychologii. W Lowanium ze szczególnym zajęciem śledzono prace laboratorium psychologicznego Külpego. Silne i jasne podkreślenie różnicy między wyobrażeniem a myślą, między treściami a funkcjami odpowiadało najzupełniej tradycji perypatetycznej. Stąd prace w laboratorium lowańskim prowadzono pod natchnieniem szkoły Külpego, a czasem w porozumieniu z samym Külpem.

We wstępie do swojej *Psychologii* Mercier pisał: „Czy mamy uważać psychologię scholastyczną za dzieło wykończone, wobec którego ma się zatrzymać umysł w bezowocnej kontemplacji? Oczywiście nie. Będąc nauką żywą, musi się psychologia rozwijać w związku z biologią i antropologią. Zahamowanie rozwoju stanowi dla każdego organizmu nieuchronne źródło anomalii i zwyrodnienia". Dwa tomy *Psychologii* przedstawiają fakty psychiczne według tradycji perypatetycznej, przede wszystkim św. Tomasza, na szerokim tle zjawisk życiowych. Dzisiaj odczuwa się, że ją napisano dawno, ale obok cech historycznych istnieją i trwałe — zrozumienie myśli perypatetycznej i wskazanie kierunku, w jakim należy iść, by ją wzbogacić, a gdzie trzeba skorygować. Znajdziemy coś podobnego w *Psychologii* Regis Joliveta, wydanej w 1950 r., w pracy pośmiertnej ks. Michalskiego, poświęconej psychice ludzkiej — *Między heroizmem a bestialstwem (Kraków* 1949). W tej ostatniej ks. Michalski wykorzystuje zagadnienie obiektywizacji kulturowych do naświetlenia metafizyki duszy.

Drugą gałęzią filozofii, związaną z naukami szczegółowymi, jest filozofia przyrody (kosmologia). Dla zrozumienia zagadnienia ważna jest uwaga ks. prof. Piotra Chojnackiego. Metafizyka jako nauka o tym, co jest, rozpatrywanym w ostatecznych zasadach i przyczynach, musi liczyć się z faktami i od nich zależy, nie zależy natomiast od teorii naukowych. Tymczasem fakty i zjawiska są przez nas wszystkich opisywane i stwierdzone przy pomocy pewnych pojęć, które bierzemy z tej lub innej teorii. Oddzielenie faktu od teorii nie jest sprawą prostą i wymaga znajomości metodologii nauk przyrodniczych i rozumienia logiko-matematycznej struktury teorii. Metafizyka ogólna, rozważająca rzeczywistość (byt) w największych uogólnieniach, może stać z dala od teorii i nie interesować się ich budową; metafizyka stosowana — filozofia przyrody (kosmologia) i psychologia filozoficzna (spekulatywna) musi znać teorie i ich stosunek do rzeczywistości, jeżeli chce sobie zdać sprawę, w jakim stopniu twierdzenia fizykalne i biologiczne pociągają konsekwencje na terenie filozoficznym.

Prawda, że nauki nie powiedziały i nie mogły powiedzieć ostat-

niego słowa; one stale szukają, stale zbierają. I to filozof-epistemolog będzie musiał odróżniać materiał pewny od prawdopodobnego, wniosek pewny od prawdopodobnego. Na to zwrócił uwagę Mercier i wtedy, kiedy pisał, że dawni scholastycy nie brali pod uwagę materiału prawdopodobnego, bez którego obejść się niepodobna.

Posądzano Merciera o pozytywizm. Filozofia — w myśl pozytywistów — ma za zadanie tworzenie syntezy nauk. Ale, jak pisze ks. prof. Chojnacki: „Można rozumieć przez syntezę zbiór większej ilości tez, większej ilości teorii, zbiór uporządkowany logicznie i bezsprzeczny, ale można rozumieć też coś innego, a mianowicie odszukiwanie związków u samych podstaw pomiędzy tymi naukami i ich teoriami, poszukiwanie pewnych wspólnych zasadniczych pojęć. Wtedy zobaczymy, że filozofia przyrodoznawstwa staje się nie tylko syntezą wszerz, gdy sumuje i zbiera, lecz syntezą, która idzie w głąb, poszukując zasadniczych pojęć, znajdujących się u osnowy, u podstaw poszczególnych nauk przyrodniczych".

Ta garść uwag, moim skromnym zdaniem, musi osłabić nieprzychylny sąd o poczynaniach w filozofii Kardynała Mercier i usprawiedliwić jego program, mimo że trudny jest do realizacji. Z mojej strony niech to będzie wyraz wdzięczności dla Profesorów-lowańczyków Uniwersytetu Wileńskiego i Instytutu lowańskiego, których miałem szczęście słuchać i przez nich zachęcony pisma Merciera wertować.

Józef Zawadzki MIC

DOMÓWIENIE

Przy opracowywaniu artykułu korzystałem z prac Kardynała Mercier:

La philosophie morale, Louvain 1885—1886 (skrypt);

Logique, Louvain 1922 (zawiera wstęp do filozofii);

Psychologie, I—II, Louvain 1923;

Les origines de la psychologie contemporaine, Louvain 1925;

Le bilan philosophique du XIX siècle, „Revue Neo Scol.", Louvain 1900;

La conscience moderne, 1908 (*Oeuvres pastorales*);

Un-discours du Cardinal Mercier prononcé à l'Université de Louvain le 8 dec. 1907 („R. N. Sc.", 1908);

Vers l'unité („R. N. Sc.", 1913);

La Correspondance de S. E... avec le Gouvernement général allemand pendant l'occupation 1914—1918, Bruxelles 1919.

Les Conversations de Malines, „Revue des Jeunes", 1924.
Wszechpośrednictwo Najświętszej Panny (tłum. o. J. Woroniecki, Warszawa 1928).

Opracowania

De Wulf, Noel, Balthasar, Harmignié, Legrand, Charles (numer specjalny „Rev. N. Sc.", 1926, maj).
Domińczak St., ks., *Kardynał Mercier*, Wilno 1926.
Michalski Konstanty, ks., *Centra ruchu neoscholastycznego* („Przegl. Współcz.", Kraków 1924).
Chojnacki Piotr, ks., *Z filozofii przyrody i psychologii*, Warszawa 1939; *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań 1947.
Woroniecki Jacek OP, *Katolickość tomizmu*, Warszawa 1938.

C. S. LEWIS

PROBLEM CIERPIENIA

V.

UPADEK CZŁOWIEKA

Posłuszeństwo jest właściwym zadaniem duszy rozumnej.

Montaigne, ks. II, XII.

Chrześcijańska odpowiedź na pytanie postawione w ostatnim rozdziale zawiera się w nauce o upadku człowieka. Według niej człowiek jest teraz przedmiotem odrazy dla Boga i dla samego siebie, i stworzeniem źle przystosowanym do wszechświata nie dlatego, że Bóg go tak stworzył, ale ponieważ on sam siebie takim uczynił przez nadużycie wolnej woli. Doktryna ta ma nas ustrzec od dwóch nie dorastających do chrześcijaństwa teorii powstania zła: od monizmu, według którego sam Bóg, będąc „ponad dobrem i złem", jest przyczyną zarówno jednych jak drugich skutków w ten sposób przez nas rozróżnianych, i od dualizmu głoszącego, że Bóg jest tylko źródłem dobra, a jakaś inna, równa Mu i niezależna od Niego potęga jest źródłem zła. Wbrew obu tym poglądom chrześcijaństwo stwierdza, że Bóg jest dobry; że uczynił wszystkie Swoje stworzenia dobrymi i dobro jest racją ich istnienia. Ale jedna z dobrych rzeczy, jakie stworzył, mianowicie wolna wola istot rozumnych, z samej swojej natury zawierała możliwość zła; i stworzenia korzystając z tej możliwości stały się złe. Tę funkcję — jedyną, jaką przypisuję doktrynie upadku — trzeba odróżnić od dwóch innych, które, jak niektórzy przedstawiają, ma również spełniać, ale które ja odrzucam. Po pierwsze nie sądzę, by ta nauka odpowiadała na pytanie: „Czy lepiej się stało, że Bóg świat stworzył, niż gdyby go nie miał stwarzać?" Mówiłem już, że nie mam zamiaru na nie odpowiadać. Skoro wierzę, że Bóg jest dobry, jestem także pewien, że — o ile to pytanie ma jakiś sens — odpowiedź na nie musi brzmieć: „Tak". Ale wątpię czy ono ma w ogóle jakiś sens. A nawet gdyby go miało, uważam, że do właściwej odpo-

wiedzi nie można dotrzeć za pomocą sądów o wartości, mieszczących się w zasięgu ludzkiego umysłu. Po drugie nie sądzę, by ta nauka o upadku wykazywała „słuszność" karania jednostek za winy dawnych przodków w drodze jakiegoś usprawiedliwionego prawa odwetu. Pewne sformułowania tej doktryny zdają się to dopuszczać — ale mam wątpliwości, czy nawet ci, co ją tak interpretowali, naprawdę podzielali to przekonanie. Wprawdzie Ojcowie Kościoła mówią czasem, że ponosimy karę za grzech Adama, ale o wiele częściej wyrażają się, że „zgrzeszyliśmy w Adamie". Może trudno nam dzisiaj dojść, co przez to chcieli powiedzieć, można też twierdzić, że to, co mieli na myśli, było błędne. Nie sądzę jednak, żebyśmy mogli przejść ponad ich sposobem wyrażania się jako nad „zwrotem językowym". Mądrze czy głupio, wierzyli z pewnością, że byliśmy rzeczywiście — a nie tylko mocą fikcji prawnej — objęci czynem Adama. Próba określenia tej wiary stwierdzeniem, że byliśmy „w Adamie" w znaczeniu fizycznym — gdyż był on pierwszym przekazicielem „nieśmiertelnej plazmy zarodkowej" — może być nie do przyjęcia; ale można oczywiście też dalej się zastanawiać, czy ta wiara była jedynie wynikiem pomieszania pojęć, czy też raczej istotnej intuicji, wnikającej w duchową rzeczywistość, znajdującą się poza naszym normalnym zasięgiem. Nie jest to jednak w tej chwili aktualne, ponieważ nie mam zamiaru dowodzić, że przekazanie człowiekowi współczesnemu upośledzeń nabytych przez dalekich przodków ma służyć jako przykład usprawiedliwionego prawa odwetu. Jest to raczej próbka konieczności związanych ze stworzeniem stałego wszechświata, rozważanych w rozdziale II. Usunięcie cudem skutku pierwszego grzechu, popełnionego przez istotę ludzką, było dla Boga zapewne możliwe — ale nie na wiele by się przydało, o ile nie był gotów usunąć tak samo skutków drugiego i trzeciego, i wszystkich następnych grzechów. Jeśliby te cuda kiedyś ustały, prędzej czy później doszlibyśmy do obecnego, żałosnego stanu. A jeśliby powtarzały się ciągle, świat tak bezustannie poprawiany i podtrzymywany przez Boga stałby się światem, w którym już nic ważnego nie zależałoby od wyboru człowieka. Wkrótce i sama możność wybierania skończyłaby się wskutek pewności, że jedna z rzekomych alternatyw stojących przed nami nie prowadzi do żadnych wyników, a więc nie jest w rzeczywistości żadną alternatywą. Jak już widzieliśmy wolność szachisty w grze polega na niezmienności prawideł dotyczących posunięć i ustawienia figur...

Przyjęta powszechnie doktryna mówi nam więc, że człowiek taki, jakim go Bóg stworzył, był całkowicie dobry i szczęśliwy, ale nie posłuchał Boga i stał się przez to tym, jakiego obecnie znamy.

Wielu ludzi uważa, że nauka współczesna obaliła to twierdzenie. „Wiemy teraz — mówią nam — że rodzaj ludzki wcale nie zeszedł z pierwotnego stanu cnoty i szczęścia, ale przeciwnie, wyrastał powoli ze zwierzęcości i dzikości. Wydaje mi się, że zachodzi tu wielka pomyłka. *Zwierzęcy* i *dziki* są to określenia należące do tej nieszczęśliwej klasy słów, używanych czasem retorycznie w formie wymówki, a czasem naukowo jako termin opisowy — a pseudonaukowy dowód przeciwko nauce o upadku polega na pomieszaniu obu tych znaczeń. Jeżeli mówiąc, że człowiek wyszedł z świata zwierzęcego masz na myśli, że jego fizyczna natura wywodzi się od zwierząt — nie mam nic przeciwko temu. Ale to nie dowodzi, że im bardziej cofasz się wstecz, tym człowiek będzie bardziej zwierzęcy w znaczeniu złości i upośledzenia. Zwierzę nie posiada cnót moralnych, ale to nie prawda, że całe jego zachowanie, przeniesione na rodzaj ludzki, można by nazwać złem. Przeciwnie, nie wszystkie zwierzęta traktują inne stworzenia swojego gatunku równie źle, jak ludzie traktują swoich bliźnich. Nie wszystkie są tak chciwe i rozwiązłe, jak my — a żadne zwierzę nie ma w sobie pychy. Podobnie możesz mieć słuszność, jeśli mówiąc, że ludzie pierwotni byli „dzicy", chcesz przez to powiedzieć, że ich narzędzia i wyroby były nieliczne i niezgrabne, jak u współczesnych „dzikich". Ale jeśli twierdzisz, że byli „dzicy" w tym znaczeniu, że byli rozpustni, źli, okrutni i skłonni do zdrady — to już wychodzisz poza granice twego doświadczenia i możesz mylić się, a to z dwóch powodów. Po pierwsze dzisiejsi antropologowie i misjonarze są mniej skłonni niż ich ojcowie do przyznania racji temu niekorzystnemu obrazowi nawet współczesnych dzikich ludów. Po drugie — nie możesz wnioskować z narzędzi ludzi pierwotnych, że oni byli pod każdym względem tacy sami, jak ludy współczesne produkujące podobne wyroby. Powinniśmy strzec się iluzji zrodzonych niejako w sposób naturalny z badań nad przedhistorycznym człowiekiem. Ponieważ jest przedhistoryczny, ten człowiek może nam być jedynie znany z wytworzonych przez niego przedmiotów materialnych, a raczej nawet tylko z przypadkowego doboru trwalszych jego wyrobów. Nie jest winą archeologów, że nie rozporządzają lepszymi dowodami, ale to ubóstwo stwarza ciągłą pokusę do wyciągania wniosków tam, gdzie nie mamy do tego prawa, i przyjmowania, że społeczność wytwarzająca lepsze narzędzia tym samym stała pod każdym względem *wyżej*. Każdy wie, że taki pogląd jest fałszywy — doprowadziłby bowiem do wniosku że zamożne warstwy naszych czasów stoją o wiele wyżej od tych samych klas z epoki wiktoriańskiej. Niewątpliwie przedhistoryczny człowiek, wytwarzający najgorsze garnki, mógł być twórcą najlepszej poezji,

a my nigdy nie dowiedzielibyśmy się o tym. To wnioskowanie staje się jeszcze bardziej absurdalne, gdy porównujemy ludzi przedhistorycznych z współczesnymi „dzikimi". Wspólna im pierwotność narzędzi nie mówi ci tutaj nic o inteligencji czy też cnocie ich wytwórców. To, czego się uczymy robiąc próby i błędy, musi być na razie pierwotne i surowe, jakikolwiek byłby charakter tych początkujących rzemieślników. Ten sam garnek, który można nazwać dziełem geniusza, jeśli był pierwszym garnkiem ulepionym na ziemi, będzie uznany za pracę nieuka, jeżeli pojawi się po tysiącach lat istnienia ceramiki. Cały współczesny pogląd na pierwotnego człowieka jest zbudowany na tym bałwochwalstwie sztucznych wyrobów, które jest wielkim zbiorowym grzechem naszej cywilizacji. Zapominamy, że to nasi przedhistoryczni przodkowie porobili wszystkie najpożyteczniejsze dla rodzaju ludzkiego odkrycia. Im to zawdzięczamy mowę, rodzinę, odzież, użycie ognia, oswajanie zwierząt, koło, okręt, poezję i uprawę roli. Nauka nie ma więc nic do powiedzenia ani za, ani przeciw doktrynie o upadku człowieka. Współczesny teolog [1], któremu wszyscy badacze tego przedmiotu wiele zawdzięczają, wysunął bardziej filozoficzną wątpliwość. Pisarz ten wykazuje, że pojęcie grzechu zakłada istnienie prawa, przeciwko któremu się grzeszy; a skoro skrystalizowanie się „instynktu stadnego" w zwyczaj, a później zastygnięcie tego zwyczaju w prawo moralne wymagało wieków, pierwszy człowiek — jeśli była kiedyś istota, którą można w ten sposób określić — nie mógł popełnić pierwszego grzechu. Ten argument zakłada jednak, że cnota i „instynkt stadny" zwykle idą w parze i że „pierwszy grzech" był ze swej natury grzechem społecznym. Ale nauka tradycyjna wskazuje na grzech przeciw Bogu, na akt nieposłuszeństwa wobec Jego nakazów, a nie na grzech przeciw bliźniemu. I z pewnością, jeżeli nauka o upadku człowieka ma dla nas zachować jakiś rzeczywisty sens, musimy szukać tego wielkiego grzechu na poziomie głębszym i bardziej pozaczasowym niż wszelka etyka społeczna.

Święty Augustyn określił ten grzech jako skutek pychy, czyli dążenia, mocą którego stworzenie (istota zasadniczo zależna, nie czerpiąca swej egzystencji z samej siebie lecz z innej Istoty) chce podlegać tylko sobie i istnieć dla siebie[2]. Taki grzech nie potrzebuje skomplikowanych warunków społecznych, dużego doświadczenia ani wielkiego rozwoju intelektualnego. Z chwilą gdy stworzenie dochodzi do świadomości Boga jako Boga i siebie jako

---

1 N. P. Williams, „Idea upadku i grzechu pierworodnego".
2 *De Civitate Dei*, XIV, 13.

własnej osobowości, otwiera się przed nim straszliwa alternatywa wybrania Boga lub samego siebie za centrum swojego życia. Grzech ten popełniają codziennie zarówno dzieci i prości chłopi, jak intelektualiści, samotnicy jak i ludzie żyjący w społeczeństwie. Jest to upadek zdarzający się w każdym indywidualnym życiu i każdego dnia tego życia, podstawowy grzech, na którym wznoszą się wszystkie inne poszczególne grzechy. W tej chwili może ja i ty popełniamy go, albo też mamy go popełnić, albo właśnie żałujemy za niego. Przy obudzeniu się usiłujemy złożyć nowy dzień u stóp Boga, ale już zanim skończymy się golić — staje się on *naszym* dniem. Uważamy udział Boga w nim za daninę, którą mamy płacić z „własnej" kieszeni, za odstąpienie cząstki czasu, który w naszym poczuciu „do nas należy". Człowiek rozpoczyna nowy zawód z świadomością swojego powołania i może przez pierwszy tydzień wierność powołaniu jest celem, do którego zmierza, przyjmując z ręki Boga cierpienia i przykrości przychodzące do nas w postaci „wydarzeń". Ale już w drugim tygodniu zaczyna „poznawać wszystkie nici" — w trzecim wyodrębnia z całości swego zajęcia jakiś plan na własny użytek i pójście za nim uważa za swoje święte prawo, czując się pokrzywdzony, jeżeli mu ktoś w tym przeszkodzi. Zakochany chłopiec idąc za nieobliczalnym impulsem — który może być równie pełen dobrej woli jak i pożądania i nie musi wcale zapominać o Bogu — całuje swoją ukochaną i zupełnie niewinnie doznaje przy tym dreszczu fizycznej rozkoszy. Ale drugi uścisk może mieć na widoku już tylko tę rozkosz, może być środkiem do celu i stać się pierwszym krokiem wiodącym do stanu, w którym patrzy się na bratnie stworzenie jak na rzecz, jak na maszynę mającą nam dostarczać rozkoszy. W ten sposób puszek niewinności, element posłuszeństwa i gotowość przyjmowania wszystkiego co się nam przydarza zostają starte z wszelkiej ludzkiej działalności. Myśli podjęte dla Boga — jak te, które nas teraz zajmują — w dalszym ciągu stają się same dla siebie celem, potem obierają sobie za cel samą przyjemność myślenia, a w końcu może nawet naszą dumę i sławę. I tak przez cały dzień, przez wszystkie dni naszego życia ześlizgujemy się ku dołowi, staczamy się, opadamy, jak gdyby dla naszej obecnej świadomości Bóg był gładką pochyłą powierzchnią, na której nie można się utrzymać. Istotnie teraz mamy taką naturę, że musimy wciąż się staczać, i ten grzech, ponieważ jest nie do uniknięcia, może być grzechem powszednim. Ale Bóg nie mógł nas tak stworzyć. To ciążenie ku odpadnięciu od Boga, ta podróż powrotna do naszego zwykłego „ja", muszą być, naszym zdaniem, następstwem naszego upadku. Nie wiemy

co prawda dokładnie, jak to się stało, że człowiek zgrzeszył. Ale jeśli wolno nam zgadywać, poddaję następujący obraz — „mit" w sokratesowskim znaczeniu bardzo prawdopodobnej historii [3].

Przez długie wieki Bóg doskonalił formę zwierzęcą, która miała zawrzeć w sobie człowieczeństwo i obraz Boży. Dał jej ręce, których kciuk mógł stykać się dowolnie z wszystkimi palcami, szczęki, zęby i gardło zdolne do wymawiania różnorodnych głosek i mózg dostatecznie złożony, aby wykonywać wszelkie materialne poruszenia, potrzebne do ucieleśnienia rozumnej myśli. To stworzenie mogło istnieć przez wieki w tym stanie, zanim stało się człowiekiem. Może było nawet na tyle sprytne, by móc robić różne przedmioty, które archeolog współczesny uznałby już za dowód człowieczeństwa. Mimo to było jedynie zwierzęciem, gdyż wszystkie przebiegające w nim procesy były wyłącznie skierowane ku materialnym i przyrodzonym celom. Potem w pełni czasów Bóg sprawił, że w ten organizm, w fizjologiczny jak i psychologiczny ustrój tego stworzenia, wdarła się nowa świadomość, mogąca już powiedzieć „ja" i „mnie", zdolna spojrzeć na siebie jako na oddzielny obiekt, świadomość, która poznawała Boga, mogła rozeznawać prawdę, dobro i piękno, i była na tyle wzniesiona ponad czas, że potrafiła spostrzec jego upływanie. Ta nowa świadomość rządziła całym organizmem i oświecała go napełniając swoim blaskiem wszystkie jego części, a nie ograniczając się jedynie — jak nasza — do pewnych procesów w jednej cząstce tego organizmu, to jest w mózgu. Człowiek był wówczas cały świadomością. Współcześni Yogowie utrzymują — fałszywie czy prawdziwie — że wola ich potrafi rządzić tymi funkcjami, które dla nas stanowią niemal część zewnętrznego świata, to jest trawieniem i krążeniem krwi. Tę władzę posiadał pierwszy człowiek w najwyższym stopniu. Jego organiczne procesy były posłuszne prawu jego woli, a nie prawom natury. Jego organy przekazywały pożądania do siedliska woli nie dlatego, by musiały to robić, ale dlatego, że on tak chciał. Sen nie był dla niego tym odrętwieniem, jakiemu my ulegamy, ale dobrowolnym i świadomym odpoczynkiem. Człowiek pozostawał dowolnie w stanie jawy, aby potem używać przyjemności i obowiązku snu. Skoro procesy zużywania się i regeneracji tkanek były u niego w dużej mierze świadome i posłuszne jego woli, można bez zbytniej śmiałości przypuszczać, że i długość jego życia w dużym stopniu od niej

[3] To znaczy opowieść o tym, co mogło być historycznym faktem. Nie trzeba tego utożsamiać z „mitem" w znaczeniu, jakie temu słowu nadaje dr Niebuhr, to znaczy z symbolicznym przedstawieniem niehistorycznej prawdy.

zależała. Panując tak zupełnie nad sobą panował też nad wszystkimi niższymi stworzeniami, z którymi się zetknął. Nawet i dzisiaj spotykamy rzadkie jednostki obdarzone tajemniczą władzą oswajania drapieżnych zwierząt. Ta moc przysługiwała w szczególny sposób człowiekowi Raju. Stare ryciny przedstawiające dzikie bestie, figlujące wokół Adama i łaszące się do niego, nie były może jedynie symboliczne. I obecnie zwierzęta, w większym stopniu niż to się na ogół przypuszcza, gotowe są słuchać i wielbić człowieka, jeśli im się nadarzy rozsądna okazja. Wszak jego przeznaczeniem było stać się kapłanem, a nawet w pewnym znaczeniu Chrystusem świata zwierząt — pośrednikiem, przez którego mogą na tyle zbliżyć się do wspaniałości Bożej, na ile im pozwala ich natura nierozumnych stworzeń. A Bóg nie był wówczas dla człowieka gładką i śliską równią pochyłą. Nowa świadomość została tak stworzona, że mogła zatrzymać się na swoim Stwórcy i rzeczywiście na Nim spoczywała. Mimo bogatych i różnorodnych doświadczeń, jakie człowiek zdobywał w Raju — tak w uczuciach tkliwości, przyjaźni czy miłości seksualnej do bratniej istoty, jak i w zetknięciu z otaczającym go światem, którego groźne piękno zdołał dopiero teraz ogarnąć — oddawał on zawsze Bogu pierwsze miejsce w swoich myślach i sercu i czynił to bez żadnego wysiłku. W doskonałym obrocie cyklicznym istnienie, moc i radość zstępowały z Boga na człowieka jako dar i wracały od człowieka do Boga jako posłuszna miłość i uwielbienie. W tym znaczeniu — choć nie w każdym — człowiek był wtedy prawdziwie synem Boga, prototypem Chrystusa, doskonale urzeczywistniającym w radości i sprawności wszystkich swoich władz to synowskie poddanie się, które Zbawiciel urzeczywistnił w Męce Krzyża.

Jeślibyśmy sądzili to błogosławione stworzenie według jego narzędzi, a nawet może według rozwoju jego mowy, wydawałoby się nam ono niewątpliwie człowiekiem dzikim. Pozostawało mu jeszcze do zdobycia wszystko, czego można się nauczyć doświadczeniem i wprawą. Jeżeli obrabiał kamienie, robił to z pewnością dosyć niezgrabnie. Mógł być zupełnie niezdolny do wyrażenia w formie skrystalizowanych pojęć swoich rajskich doświadczeń. Ale to wszystko jest bez znaczenia. Z naszego dzieciństwa pamiętamy, że zanim starsi uważali nas za zdolnych cośkolwiek „zrozumieć", mieliśmy już duchowe przeżycia tak samo czyste i poważne jak późniejsze, chociaż oczywiście mniej bogate w kontekst faktów. Z samej nauki chrześcijańskiej wiemy, że na pewnym poziomie — i to na długą metę jedynie ważnym — uczeni i dorośli nie mają wcale wyższości nad dziećmi i ludźmi prostymi. Nie wątpię, że gdyby człowiek z Raju zjawił się teraz pomiędzy nami, patrzyli-

byśmy na niego jak na zupełnie dzikie stworzenie, które można wykorzystać lub w najlepszym razie roztoczyć nad nim opiekę. Jedynie tylko nieliczni, i to najświętsi wśród nas, spojrzeliby ponownie na to nagie, brodate, rozczochrane i nieudolnie wyrażające się stworzenie. Ale ci, po paru minutach, rzuciliby mu się do nóg.

Nie wiemy, jak długo nasi pierwsi rodzice utrzymali się w tym rajskim stanie. Ale prędzej czy później upadli. Ktoś — (lub coś) — podszepnął im, że mogliby się stać jako bogowie, nie zwracać już całego życia ku swemu Stwórcy i przestać uważać wszystkie rajskie rozkosze za darmo dane dary Jego miłosierdzia, za „przypadłości" (w znaczeniu logicznym), które pojawiły się w ciągu życia mającego jednak za cel nie te rozkosze, ale wielbienie Boga. Jak młody człowiek pragnie dostawać od ojca stałą sumę, którą mógłby już uważać za swoją własną i rozporządzać nią według swoich planów (i słusznie, bo ojciec jest mimo wszystko tylko równym mu stworzeniem), tak i oni chcieli zależeć wreszcie od siebie, troszczyć się sami o swoją przyszłość, zapewniać sobie przyjemności i zabezpieczenie według własnych planów, mieć jakieś *meum*, z którego niewątpliwie składaliby rozsądną daninę Bogu w formie czasu, uwagi i miłości, ale które jednak należałoby do nich, a nie do Niego. Chcieli, jak mówimy, mieć swoją duszę „na własność". Ale to oznacza żyć kłamstwem, bo nasza dusza w rzeczywistości nie jest naszą własną. Pragnęli jakiegoś zakątka wszechświata, o którym mogliby powiedzieć Bogu: „To nasza sprawa, nie Twoja". Ale nie ma takiego zakątka we wszechświecie. Chcieli być rzeczownikami, podczas gdy byli i musieli wiecznie pozostać tylko przymiotnikami. Nie wiemy w jakim poszczególnym akcie czy też szeregu aktów to ich pragnienie, samo w sobie sprzeczne i niemożliwe do urzeczywistnienia, znalazło swój wyraz. Według mnie, mogło to istotnie dotyczyć zjedzenia jakiegoś owocu — ale to nie jest ważne.

Akt samowoli ze strony stworzenia, stanowiący zupełne sfałszowanie prawdziwej racji bytu i położenia istoty stworzonej, jest jedynym grzechem, który można przyjąć jako przyczynę upadku człowieka. Cała trudność wyobrażenia sobie tego pierwszego grzechu polega bowiem na tym, że musiał on być szczególnie szkaradny — inaczej nie mógłby mieć tak strasznych skutków — a równocześnie być czymś, co istota wolna od pokus upadłego człowieka mogła jednak popełnić. Odwrócenie się od Boga ku sobie spełnia oba te warunki. Jest to grzech możliwy nawet dla człowieka w Raju, gdyż samo istnienie własnego „ja", sam fakt, że je już nazywam „sobą", grozi już od początku niebezpieczeństwem bałwochwalstwa

dla własnej osoby. Skoro jestem moim „ja", muszę zdobyć się na akt poddania się Bogu, choćby drobny i łatwy, żeby zwrócić całe moje życie ku Niemu, a nie ku sobie. Jest to, można by powiedzieć „słaba strona" samej natury stworzenia, ryzyko, które Bóg widać uważa za godne podjęcia. Ale grzech ten był bardzo szkaradny, ponieważ to „ja", które człowiek w Raju powinien był poddać Bogu, nie zawierało jeszcze w sobie naturalnego oporu wobec takiego aktu poddania. Jego dane — jeśli można się tak wyrazić — to był psychofizyczny organizm całkowicie posłuszny jego woli, a ta wola była zupełnie przysposobiona, chociaż nie przymuszona, do zwracania się ku Bogu. Poddanie się Stwórcy nie wymagało dla człowieka przed upadkiem walki, ale jedynie radosnego przezwyciężenia minimalnego przylgnięcia do własnej istoty — przezwyciężenia, będącego zarazem szczęściem, czego słabą analogię widzimy jeszcze i teraz w uniesieniu wzajemnego poddania się kochanków. Człowiek nie miał więc wtedy pokusy (w naszym rozumieniu) do wybrania siebie zamiast Boga — nie miał żadnej skłonności czy też namiętności uparcie popychających go na tę drogę — nic prócz nagiego faktu, że to jego „ja" było nim samym.

Do tej chwili duch ludzki cieszył się zupełnym panowaniem nad swoim organizmem. Zapewne oczekiwał, że je nadal zachowa, gdy nie będzie posłuszny Bogu. Ale jego władza nad własnym organizmem była władzą delegowaną i straciła swoją moc tracąc pełnomocnictwo Boga. Odciąwszy się — jak tylko się dało — od źródła swojego istnienia, duch ludzki odciął się również od źródła tej władzy. Bo gdy mówimy o istotach stworzonych, że *A* rządzi *B*, to oznacza że Bóg rządzi *B* przez *A*. Mam wątpliwości, czy byłoby wewnętrznie możliwe, żeby Bóg nadal rządził ludzkim organizmem poprzez ducha ludzkiego, skoro ten duch zbuntował się przeciwko Niemu. W każdym razie nie uczynił tego. Zaczął rządzić nim bardziej z zewnątrz, już nie według praw ducha, ale według praw natury[4]. I tak organy człowieka, przestając być posłuszne jego woli, podpadły pod władzę zwykłych biochemicznych praw i doznały wszystkich następstw, jakie ich wewnętrzne oddziaływanie sprowadzało w zakresie cierpienia, starzenia się i śmierci. W ludzkim umyśle zaczęły się budzić różne pożądania już nie z świadomego wyboru, lecz z przyczyny bodźców biochemicznych i czynni-

[4] Jest to rozwinięcie koncepcji prawa u Hookera. Nieposłuszeństwo właściwemu prawu (to jest prawu, które Bóg ustanowił dla takiej istoty, jak ty) pociąga za sobą przymus posłuszeństwa jednemu z niższych praw Bożych, np. gdy idąc po śliskim terenie zaniedbasz prawo roztropności ulegniesz wbrew woli prawu grawitacji.

ków otoczenia. Sam intelekt uległ działaniu psychologicznych praw asocjacji i innych im podobnych, które Bóg ustanowił dla rządzenia psychiką wyższych antropoidów. A wola, uwikłana w tę falę czysto naturalnych przypływów i odpływów, nie miała już innego wyjścia jak tylko stłumienie gwałtem tych nowych myśli i pragnień, a ci niespokojni buntownicy utworzyli znaną nam dzisiaj podświadomość. Ten proces — tak jak ja go pojmuję — nie da się absolutnie porównać do zepsucia i znikczemnienia, jakie i dzisiaj mogą zachodzić w jednostkach ludzkich. To była utrata pewnego stanu, strata, którą człowiek poniósł jako pewien gatunek stworzeń. To, co stracił po swoim upadku, to była cała jego pierwotna, właściwa mu natura. „Prochem jesteś i w proch się obrócisz". Jego organizm, włączony w życie duchowe, teraz opadł do naturalnego poziomu, z którego został podniesiony, gdy Bóg stworzył z niego człowieka — podobnie jak wiele wcześniej w dziejach stworzenia Bóg podniósł życie roślinne do wyższego życia zwierzęcego, chemiczne związki do poziomu roślinności, a fizyczne procesy do stanu związków chemicznych. I tak duch ludzki z władcy panującego nad swoją naturą przemienił się w zwykłego lokatora, a nawet więźnia tego swojego domu. Świadomość rozumu stała się tym, czym jest obecnie — kapryśną plamą światła, spoczywającą na małej cząstce poruszeń mózgu. Ale to ograniczenie władz ducha było jeszcze mniejszym złem niż jego zepsucie i wypaczenie. Duch człowieka odwrócił się od swego Stwórcy i stał się własnym bożyszczem, tak że chociaż był jeszcze zdolny do powrotu do Boga [5], mógł tego dokonać tylko ciężkim wysiłkiem — pochyłość jego natury sprowadzała go wciąż ku sobie. Dlatego pycha i ambicja, pragnienie by stać się miłym we własnych oczach, a pognębić i upokorzyć wszystkich rywali — zazdrość i poszukiwanie coraz większego zabezpieczenia stały się teraz dla niego najłatwiejszą postawą. Był już nie tylko słabym królem własnej natury, ale królem złym i przewrotnym — przekazywał swemu psychofizycznemu organizmowi pragnienia o wiele gorsze niż te, które sam ten organizm mu poddawał. Ten stan udzielił się prawem dziedziczenia wszystkim następnym pokoleniom, gdyż nie był jedynie tym, co biologowie nazywają cechą nabytą. Było to pojawienie się człowieka innego rodzaju; nowy gatunek nie stworzony przez Boga wszedł w istnienie przez grzech. Przemiana, jakiej uległ wtedy człowiek, nie była analogiczna do rozwoju nowego organu ani nowego przyzwyczajenia — była ra-

[5] Teologowie zauważą, że nie mam zamiaru wdawać się w spór pelagiańsko-augustiański, chcę tylko powiedzieć, że taki powrót do Boga nie był i teraz niemożliwością. O zagadnieniu, skąd miała wyjść inicjatywa tego powrotu, nie wyrażam żadnego zdania.

dykalnym naruszeniem jego ustroju, zburzeniem właściwego stosunku pomiędzy składającymi się na niego elementami, przy czym jeden z nich został wewnętrznie wypaczony.

Bóg mógł uczynić cud i zatrzymać tym sposobem bieg tego procesu, ale to — używając może zbyt śmiałej metafory — byłoby zaniechaniem zadania, które On postawił przed sobą stwarzając wszechświat. Tym zadaniem było objawienie Bożej dobroci poprzez cały dramat świata zawierającego w sobie wolne istoty, i to pomimo ich buntu przeciwko Bogu, a nawet poprzez ten bunt. Symbol dramatu, symfonii lub tańca jest tu przydatny, by sprostować pewne absurdalne pojęcia mogące powstać, gdy mówimy za wiele o Bogu planującym i stwarzającym proces wszechświata dla dobra oraz o zniszczeniu tego dobra przez wolną wolę stworzeń. Mogłoby to zrodzić doprawdy śmieszną teorię, że upadek człowieka był niespodzianką dla Boga i przekreślił cały Jego plan, albo — co jeszcze bardziej absurdalne — iż Bóg ułożył go, sam dobrze wiedząc, że warunki konieczne do jego wykonania nigdy się nie zrealizują. Tymczasem Bóg oglądał fakt Ukrzyżowania już stwarzając pierwszą mgławicę. Świat jest niejako tańcem, w którym dobro zstępujące z Boga zostaje zamącone przez zło pochodzące od stworzeń, a wynikający z tego konflikt zostaje rozwiązany w ten sposób, że sam Bóg przyjmuje na Siebie cierpiącą naturę wytworzoną przez zło. Nauka o dobrowolnym upadku człowieka stwierdza, że zło, stające się paliwem czy też surowcem dla tego wtórnego i bardziej złożonego dobra, nie pochodzi od Boga, ale od człowieka. Nie ma to jednak znaczyć, że gdyby człowiek pozostał w stanie niewinności, Bóg nie byłby wtedy osiągnął równie wspaniałej symfonicznej całości — jeśli już koniecznie chcemy stawiać takie pytania. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że kiedy rozprawiamy o tym, co mogło się było zdarzyć, o możliwościach znajdujących się poza całą rzeczywistością — nie wiemy właściwie, o czym mówimy. Nie ma ani czasów ani miejsc poza istniejącym wszechświatem, w którym to wszystko „może" lub „mogło" się zdarzyć. Myślę, że najpoważniejszym zaznaczeniem rzeczywistej wolności człowieka jest stwierdzenie, iż jeśli w innych częściach dzisiejszego wszechświata istnieją inne rozumne stworzenia, nie musiały one koniecznie sprowadzić na siebie katastrofy takiego upadku.

Nasz dzisiejszy stan tłumaczy się więc przynależnością do skażonego gatunku. Nie chcę przez to powiedzieć, że nasze cierpienia są karą za to, że jesteśmy tym, czym nie możemy nie być, ani że jesteśmy moralnie odpowiedzialni za bunt naszego pradawnego przodka. Jeżeli mimo to nazywam nasze obecne położenie stanem

grzechu pierworodnego, a nie pierworodnego nieszczęścia, to dlatego, że nasze teraźniejsze doświadczenie religijne nie pozwala nam spojrzeć na nie inaczej. Przypuszczam, że teoretycznie można by powiedzieć: „Tak, postępujemy jak wstrętne robactwo, ale z powodu tego, że nim istotnie jesteśmy. A to już nie jest nasza wina". Ale fakt, że jesteśmy robactwem, nie jest wcale w naszym poczuciu wymówką — jest raczej dla nas większym zmartwieniem i wstydem niż wszystkie poszczególne akty, które z tego powodu popełniamy. Łatwiej to zrozumieć, niż niektórzy ludzie uważają. Podobna sytuacja zachodzi, gdy bardzo źle wychowany chłopiec dostanie się do przyzwoitej rodziny. Jej członkowie słusznie przypominają sobie na każdym kroku, że „to nie jego wina", jeśli jest chuliganem, tchórzem, blagierem i kłamcą. Ale tym niemniej, niezależnie od przyczyn, które wpłynęły na jego charakter, jest on dla nich obrzydliwy. Czują do niego wstręt — co więcej, powinni go odczuwać. Nie mogą kochać tego chłopca za to, czym jest dzisiaj — mogą jedynie starać się go przerobić na to, czym jeszcze nie jest. Ale chociaż to wychowanie było dla niego bardzo nieszczęśliwe, nie możesz uważać jego charakteru jedynie za „nieszczęście", jak gdyby on był jedną, a jego wady inną sprawą. To przecież właśnie chłopiec — on sam — jest brutalny i oszukuje, i robi to z upodobaniem. I jeśli zacznie się poprawiać, będzie miał niezawodnie poczucie winy i wstydu za to, co tak niedawno robił.

Na tym zakończę to, co można powiedzieć o upadku człowieka na tej płaszczyźnie, na której jedynie potrafię coś o tym przedmiocie napisać. Ale ostrzegam czytelników, że nie sięga ona głęboko. Nie powiedzieliśmy tu nic o drzewie życia i drzewie świadomości dobrego i złego, które niewątpliwie ukrywają w sobie jakąś wielką tajemnicę. Nie mówiliśmy też o nauce św. Pawła: „I jako w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy ożywieni będą" (I Kor 15, 22). Ten ustęp stał się podstawą patrystycznej doktryny o naszej fizycznej obecności w lędźwiach Adama i teorii św. Anzelma o naszym włączeniu się drogą fikcji prawnej w cierpienia Chrystusa. Te poglądy mogły być dobre w swoim czasie — mnie jednak nic nie dają, a nie mam zamiaru wymyślać innych. W ostatnich latach naukowcy tłumaczyli nam, że nie mamy prawa oczekiwać, aby rzeczywisty wszechświat dał się obrazowo przedstawić, a wytwarzając sobie w myśli jakieś obrazy ilustrujące fizykę kwantową raczej oddalamy się od rzeczywistości, niż zbliżamy się do niej. Oczywiście jeszcze mniej mamy prawo żądać, aby najwyższą duchową rzeczywistość można było przedstawić obrazowo lub w formie abstrakcyjnych pojęć. Zwracam uwagę, że trudność for-

muły św. Pawła polega na słówku „w" i że ten wyraz niejednokrotnie pojawia się w Nowym Testamencie w niezupełnie zrozumiałym dla nas znaczeniu. To, że umieramy „w" Adamie, a żyjemy „w" Chrystusie oznacza, jak mi się wydaje, że człowiek, taki jaki jest w rzeczywistości, różni się bardzo od człowieka, którego nam przedstawiają kategorie naszego myślenia i nasza trójwymiarowa wyobraźnia. Ta izolacja, pozwalająca jedynie na węzły typu przyczynowego — tak widoczna dla nas między poszczególnymi ludzkimi jednostkami, w absolutnej rzeczywistości jest zapewne zrównoważona jakimś rodzajem „wspólnoty w niedostatku", o której nie mamy wyobrażenia. Może być, że czyny i cierpienia takich jednostek-prototypów, jak Adam i Chrystus, stają się naszymi, nie metaforycznie ani na mocy fikcji prawnej czy prawa przyczynowego, ale w sposób o wiele głębszy. Nie może tu być oczywiście mowy o stopieniu się indywidualnych osobowości w jakieś duchowe *continuum*, w jakie wierzą zwolennicy systemów panteistycznych — cała najistotniejsza treść naszej religii się temu sprzeciwia. Ale może istnieć napięcie między odrębnością każdej osobowości a jakąś inną zasadą. Wierzymy przecież w obecność i działanie Ducha Świętego w duchu ludzkim, a nie uważamy tego, jak panteiści, za równoznaczne z pojęciem, że jesteśmy „cząstką" lub „inną formą" czy też „przejawem" samego Boga. Możemy więc ostatecznie przypuścić, że coś w tym rodzaju jest prawdą także i w stosunku do duchów stworzonych, na właściwym im szczeblu, to jest, że każdy z nich, choć samoistny, mógłby być rzeczywiście obecny we wszystkich innych lub w niektórych — podobnie jak trzeba nam teraz włączyć „działanie na odległość" w nasze pojęcia o materii. Każdy zapewne zauważył, że Stary Testament miejscami zdaje się nie uwzględniać naszej koncepcji indywidualnej jednostki. Gdy Bóg przyrzeka Jakubowi, że „zstąpi z nim do Egiptu i stamtąd przyprowadzi go wracającego się" (Gen. 46, 4) — obietnica ta spełnia się przez pogrzebanie ciała Jakubowego na terenie Palestyny albo przez powrót jego potomków z Egiptu. Łączenie tych pojęć ze strukturą społeczną pierwszych wspólnot, które stale podporządkowywały jednostkę dobru plemienia czy rodu, jest całkowicie słuszne. Powinniśmy jednak uwzględnić przy stwierdzeniu tego związku dwa równie ważne pewniki: po pierwsze, że te społeczne doświadczenia przesłaniały ludziom epoki starożytnej niektóre prawdy, które my dzisiaj dostrzegamy; po drugie, że uświadamiały im również pewne prawdy, których my już nie widzimy. Fikcja prawna, usynowienie, przekazywanie czy też przypisywanie innym własnej zasługi i winy nie mogłyby odegrać

takiej roli w teologii, gdyby były zawsze dla ludzi czymś tak sztucznym, jak dzisiaj dla nas.

Sądzę, że słusznie pozwoliłem sobie na przelotne wejrzenie w to, co kryje się dla mnie za nieprzeniknioną zasłoną. Ale, jak już powiedziałem, nie wchodzi to w moje obecne rozważania. Niewątpliwie byłoby rzeczą daremną rozwiązywać zagadnienie cierpienia przez wprowadzanie nowego problemu. Tezą tego rozdziału jest więc jedynie stwierdzenie, że człowiek jako gatunek zepsuł i wypaczył swoją naturę, a więc dobro winno być obecnie dla nas przede wszystkim dobrem, które uzdrawia i naprawia.

Z kolei wypada się zastanowić, jaką w istocie rolę odgrywa cierpienie w tej naszej terapii i naprawie.

(c. d. n.)

C. S. Lewis
tłum. Maria Morstin-Górska

PIOTR GRZEGORCZYK

TWÓRCY I BADACZE KULTURY
ZMARLI W 1959 ROKU*

Narody tracąc pamięć — tracą życie.
(Z napisu u wejścia na Stary Cmentarz w Zakopanem)

ZYGMUNT BADOWSKI
1875—1959

Malarz portrecista i ilustrator, urodzony w Warszawie w 1875, syn Pawła i Eweliny z Łaszczewskich; ukończył Gimnazjum V, po czym Szkołę Rysunkową pod kierunkiem Wojciecha Gersona. Studia dalsze w Krakowie i Paryżu, gdzie odniósł pewien sukces wystawiając w 1895 w Salonie Niezależnych pierwszy swój obraz, autoportret. Powrócił do Krakowa, do pracowni Leona Wyczółkowskiego. W 1900 przybył do rodzinnego miasta i pozostał w nim do śmierci. Brał udział w licznych wystawach, głównie w „Zachęcie" (1913, 1922, 1931, 1937), robił ilustracje dla „Tygodnika Ilustrowanego", rysował sceny z okresu pierwszej wojny światowej, namalował mnóstwo subtelnych portretów, w których troszczył się o podobieństwo. Poza tym długie lata uczył rysunków w szkołach, był wykładowcą Uniwersytetu Robotniczego TUR i Wolnej Wszechnicy Polskiej, brał żywy udział w życiu organizacyjnym plastyków w „Zachęcie". Ceniony był szczególnie jako portrecista i malarz dzieci.

Zmarł 30 grudnia 1959 w Warszawie.

Źródła: J. Trepka: [Sprawozdanie z wystawy obrazów], „Dziennik Krakowski" 1896 nr 44; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); Irena Lubaszewska: *Na poddaszu u nieodżałowanego malarza warszawskiego Z. Badowskiego* („Express Wieczorny" 1960 nr 8); („Południe" 1922 nr 3; „Mir Iskusstwa" T. 4, s. 69).

---

* O twórcach i badaczach kultury zmarłych w roku 1956, patrz tegoż autora „Kultura i Społeczeństwo" 1957, nr 3; o zmarłych w 1957 — tamże 1958, nr 3; o zmarłych w 1958 — tamże 1959, nr 3.

W jednym z najbliższych numerów „Znaku": „Twórcy i badacze kultury zmarli w 1960 roku"

FRANCISZEK BLACK
1881—1959

Rzeźbiarz, urodzony 3 grudnia 1881 w Warszawie, studiował rzeźbę w Londynie (1901), następnie w Paryżu u Antoniego Mercié w École des Beaux-arts (od 1903), po czym w Lozannie. Osiadł na stałe w Paryżu, gdzie ceniony był jako rzeźbiarz-portrecista (popiersie Paderewskiego w Konserwatorium muzycznym w Paryżu i w Muzeum w Vevey w Szwajcarii, „Portret damy" w Muzeum Luksemburskim w Paryżu). Wspólnie z Wiwulskim wykonał pomnik Jagiełły w Krakowie (1910).

Zmarł w sierpniu 1959 w Paryżu.

Źródła: H. Vollmer: *Künstler Lexikon des XX Jahrhunderts*, I B. Leipzig 1953; „Tygodnik Ilustrowany" 1923, s. 747, ilustr.; *The Studio*, London 1923, s. 172.

HELENA BYCHOWSKA
1909—1959

Literatka, tłumaczka, urodzona 14 sierpnia 1909 w Ramienskoje koło Moskwy (ZSRR), córka Sergiusza i Olgi Szabelnikowej, ukończyła Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warszawskiego; w 1930 wyjechała do Francji; debiutowała wierszami w 1931. Po wojnie przebywała w Czechosłowacji (1944—1948), następnie osiadła w Toruniu, skąd wyjeżdżała do Bułgarii (1953). Zajęła się przekładami współczesnej literatury bułgarskiej i przyswoiła nam kilkanaście nieznanych utworów powieściowych, m. in.: Gonczo Beleva *Złamana igła* (1951), *Nowi ludzie* (1952); Andreja Guljaszki *Ludzie i maszyny* (1952); G. Karasławowa *Historie wiejskie* (1952), *Wieś w słońcu*; L. Karawełowa *Bułgarzy dawnych czasów*; Iwana Martinowa *Górnicy* (1953); Iwana Wazowa *Wybór opowiadań* (1952), *Udział w wyborze*, *Niemili i niekochani*; Jordana Jowkowa *Żniwiarz* (1959) i inne. Tłumaczyła również beletrystykę i wiersze rosyjskie (E. Kazakiewicz *Starzy znajomi*; K. Paustowski *Rąbany cukier*; S. Kirsanow *Październik*; S. Marszak *Napis na skale*), oraz przełożyła kilka powieści hiszpańskich (Horatio Quiroga *Opowieści leśne*, 1950; Alfredo Pareja Diez-Canseco: *La Beldaca*, 1951; Carlos Luis Fallas: *Marcos Raminez*, oraz *Sonet do Violanty* Lopego de Vegi).

Z prac oryginalnych, oprócz reportaży z Bułgarii, felietonów i nowel, napisała osiem utworów scenicznych (m. in. dla młodzieży), *Piórko białego gołębia* (dla Teatru Lalek), oraz *Piotr Wielki w Karlovych Varach* (Praha 1946), *Karlovarskie legendy* (Praha 1947), słuchowiska do radia i inne.

Zmarła 21 sierpnia 1959 w Toruniu.

Źródła: Pisarze i artyści Pomorza o sobie: *Helena Bychowska* („Gazeta Pomorska", Bydgoszcz 1955, nr 124); *H. Bychowska o swej sztuce „Krzyż i jaszczur"* („Gazeta Toruńska" 1955, nr 58); Jan Piechocki *Wywiad z H. Bychowską* („Ilustrowany Kurier Polski", Bydgoszcz 1955, nr 25); *Rozmowa z autorką „U wód Karlsbadu"* (tamże 1955, nr 139); *W pracowniach pomorskich twórców i naukowców* (tamże 1958, nr 183); [Nekrologi i wspomnienia]: Władysław Dunarowski („Pomorze" 1959, nr 20), Zdzisław Wróbel (tamże), Wiczo Iwanow („Życie Warszawy" 1959, nr 202). Ankieta Związku Literatów Pol. 15 II 1954.

LUDWIK CHMAJ
1888—1959

Historyk, urodzony 15 lutego 1888 w Głogowie, pow. rzeszowskiego, syn Marcina i Marii z Jaroniów. Po ukończeniu gimnazjum w Rzeszowie i Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, otrzymał doktorat na podstawie dysertacji pt. *Wolzogen przeciw Descartesowi* (1912). Zaczął następnie uczyć w gimnazjach krakowskich. Zainteresowania naukowe ześrodkował na wieku XVII: na filozofii francuskiej, w szczególności na Kartezjuszu, którego był znawcą i poświęcił mu szereg prac oraz na dziejach Braci Polskich i ruchach religijnych. Rezultatem tego było kilka rewelacyjnych studiów dotyczących polskiego arianizmu: *Andrzej Wiszowaty jako działacz i myśliciel religijny* (1921), *Marcin Ruar* (1921), *De Spinoza a Bracia Polscy* (1926), *Samuel Przypkowski na tle prądów religijnych XVII wieku* (1927). W 1930 uzyskal habilitację z historii filozofii na podstawie zasadniczego dzieła *Rozwój filozoficzny Kartezjusza* (1930). Dokonał również przekładu kilku dzieł Kartezjusza: *Prawidła do kierowania umysłem* (1937), *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne* (1937), *Namiętności duszy* (1938), *Listy Kartezjusza do królowej Elżbiety i ks. Krystyny* (1939, cały nakład spalony!). Zajmował się również zagadnieniami teorii pedagogii i ogłosił: *Prądy i kierunki w pedagogice współczesnej* (1937). W 1938 powołano go na katedrę historii pedagogii w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, gdzie zastała go wojna i gdzie w trudnych warunkach pracował do roku 1944 nad historią pedagogii i filozofią XVII i XVIII stulecia. Przez dziesięć lat przebywał w ZSRR (1944—1954). Powrócił do Polski we wrześniu 1954 i wprzągł się natychmiast do umiłowanej pracy. Zebrał rozproszone studia nad socynianizmem w tomie: *Bracia Polscy, ludzie, idee, wpływy* (1957), przerobił i rozszerzył do drugiego wydania *Prądy i kierunki w pedagogice współczesnej*, prowadził nowe badania nad Faustem Socynem, przygotował krytyczną edycję jego listów (1958), a na kilka miesięcy przed śmiercią ukończył wielką jego monografię.

Wziął udział w sesji Polskiej Akademii Nauk poświęconej Braciom Polskim (listopad 1958) i wygłosił referat: *Rola Fausta Socyna w ruchu unitariańskim*. Pod jego redakcją wyszła zbiorowa księga *Studia nad arianizmem* (1959). Dla Biblioteki Klasyków Filozofii opracował traktat J. L. Wolzogena: *Uwagi do Medytacji metafizycznych René Descartes'a*. Wreszcie w Archiwum Dziejów Oświaty wydał i opracował: *Historia domus varsaviensis scholarum Piarum* (1959). Niemal do ostatnich chwil trudził się nad tłumaczeniem listów Kartezjusza. „Wierzył w szczególną rolę humanistyki w rozwoju świadomości społecznej". Był profesorem zwyczajnym w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN.

Zmarł 23 października 1959 w Warszawie.

Źródła: Konrad Górski: *Ludwik Chmaj jako historyk reformacji* (w 70-lecie urodzin) („Życie Szkoły Wyższej" 1958, nr 4); Lech Szczucki: *L. Chmaj* („Studia Filozoficzne 1959, nr 5); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

EMILIA CHMIELOWA
1891—1959

Rzeźbiarka ludowa, urodzona w 1891 we wsi Medynia Głogowska, w woj. rzeszowskim, w rodzinie bezrolnych wyrobników, mieszkających w lichej budzie z siedmiorgiem dzieci. Ojciec jej, nazwiskiem Piekło, był krawcem wiejskim. Do szkoły nie chodziła. Życie jej było pasmem ciężkiej wyrobniczej pracy, udręki i nędzy. W 1929 wyszła za mąż za gospodarskiego syna, garncarza, któremu pomagała w malowaniu garnków. Wówczas zaczęła lepić z gliny zabawki, zwierzątka, figurki świątków do szopek, wreszcie postacie ludzkie, ujawniając niespodziewany, samorodny wybitny talent modelarski i lapidarną formę dojrzałej artystki. Prace te, wypalane, znajdowały chętnych odbiorców, co poprawiło obojgu byt i dało możność skupywania materiałów na budowę własnego domu. Katastrofę przyniosła okupacja niemiecka; mąż jej zamęczony, zmarł w obozie, rodzina wyrzuciła wdowę z domu, zabierając przygotowane materiały budowlane. Z łaski przydzielono jej opuszczoną budę na wsi. Żyła z lepienia figurek. Dopiero przyznanie nagrody na wystawie sztuki ludowej w Łańcucie w 1947, polepszyło nieco jej egzystencję i stworzyło krótki okres pewnego powodzenia. Niestety, w 1955 gmina wypowiedziała jej mieszkanie, które następnie zniszczył pożar. Interwencje u władz w sprawie pomocy nie odniosły żadnych skutków. Poznała wtedy swego drugiego męża, Bojdę, z którym postanowiła wyjechać na Ziemie Zachodnie. Przed wyjazdem wyniosła swoje wszystkie rzeźby na pole i porozbijała je siekierą. Za-

mieszkała w Strzelinie, w woj. wrocławskim, gdzie rzeźbiła jeszcze figurki zwierząt, ptaków i ludzi i wypalała je w prymitywnym piecu.

Zmarła po kilkuletniej chorobie 22 lipca 1959 w Strzelinie.

Kolekcję jej rzeźb posiada Muzeum w Rzeszowie. Uważano ją za jedną z najwybitniejszych współczesnych artystek ludowych.

Źródła: Franciszek Kotula: *Emilia Chmiel* („Polska Sztuka Ludowa" 1960, nr 2, 10 reprodukcji rzeźb i literatura).

MARIA DULĘBA
1881—1959

Aktorka, urodzona 28 września 1881 w Krakowie, córka Adolfa Dulęby, b. ziemianina, i Michaliny Seuchter. Ukończyła gimnazjum klasyczne i kursy aktorskie, prowadzone przez Gabrielę Zapolską w Krakowie. Tam też wcześnie debiutowała w *Romantycznych* Rostanda, w Teatrze Miejskim za dyrekcji Józefa Kotarbińskiego. Od tego czasu, w ciągu z górą 50 lat, grała prawie dwieście różnych ról na scenach polskich, niemal do ostatnich dni życia. Uważana, według określenia Boya-Żeleńskiego, za jeden z największych talentów aktorskich w Polsce, kreowała wielkie role tragiczne, psychologiczne i komediowe, osiągając własny oryginalny styl gry, stając się „mistrzynią niedopowiedzianego półtonu". Niektóre jej kreacje, zwłaszcza w sztukach Tadeusza Rittnera, Jerzego Szaniawskiego, w *Dziadach* Mickiewicza (Rollisonowa), w sztuce Giraudoux *Wariatka z Chaillot* i *Domu kobiet* Nałkowskiej — zapisały się w rocznikach polskiej sztuki aktorskiej jako wielkie wydarzenia artystyczne. Do 1905 grała w Krakowie (przez pewien czas również w tamtejszym Teatrze Ludowym). Następnie przeniosła się do Warszawy, gdzie występowała: w Teatrze Małym (1906—1909), w Teatrach Rządowych, „Rozmaitościach" i Letnim (1909—1912), w Teatrze Polskim (1913—1918), w Teatrze „Reduta", którego była jedną z założycielek (1919—1921), w „Rozmaitościach" (1922—1924), w Teatrze Polskim i Małym (1924—1925), w Teatrze Narodowym i Nowym (1924—1939). Okupację niemiecką przetrwała w Warszawie, opiekując się dziećmi i pracując w kawiarni. Po powstaniu warszawskim znalazła się w Krakowie, gdzie uczyła w Szkole Dramatycznej i występowała (1945—1947). Powróciła jednak do Warszawy i oprócz występów w Teatrze Polskim i Kameralnym (1947—1959), prowadziła ćwiczenia i wykłady w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej (do 1952). Ogromne jej zasługi artystyczne nagrodzono w 1955 w dniu jej jubileuszu Państwową Nagrodą Artystyczną i Krzyżem Komandorskim z gwiazdą. Była żoną wybitnego pisarza, Juliana Wołoszynowskiego.

Zmarła 6 maja 1959 w Warszawie.

Źródła: Irena Babel: *Maria Dulęba* (Warszawa 1957, PIW, s. 73, tabl. 32); Hanna Małkowska: *Wspomnienia z „Reduty"* (Warszawa 1960, PIW); informacje rodziny.

JERZY FEDKOWICZ
1891—1959

Malarz, urodzony 13 kwietnia 1891 w Stefanówce na Podolu, syn Zygmunta i Anny z Rzewuskich, po ukończeniu gimnazjum klasycznego w Chersoniu, studiował prawo w Moskwie, po czym w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Służył w I Brygadzie Legionów Polskich (1914—1915). W 1921 wyjechał do Paryża jako stypendysta rządu francuskiego. Był członkiem krakowskiego zespołu malarzy „Jednoróg". Brał udział w wielu wystawach w Polsce i za granicą. Obrazy jego zakupiono do Galerii Jiraska w Pradze i do zbiorów w Budapeszcie. Malował przeważnie akty i martwą naturę. Po drugiej wojnie światowej został profesorem (później dziekanem) wydziału malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie.

Zmarł 13 listopada 1959 w Krakowie.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); H. Vollmer: *Künstler Lexikon des XX Jahrhunderts*, 2 B., Leipzig 1955.

ANTONI FERTNER
1874—1959

Aktor, urodzony 23 maja 1874 w Częstochowie, syn Teofila i Eleonory z Pleszyńskich. Ukończył gimnazjum w Piotrkowie, Szkołę Handlową im. L. Kronenberga i Szkołę Dramatyczną. Debiutował na scenie łódzkiej (1895), był popularnym i bardzo lubianym komikiem farsowym, występował w wielu teatrach, przeważnie w Warszawie, a po drugiej wojnie światowej w Starym Teatrze w Krakowie. Grał też w filmie, m. in. był bohaterem pierwszego polskiego filmu (1908). Bogate swe perypetie aktorskie opowiedział w zabawnych *Podróżach komicznych* (1960). Był laureatem nagrody państwowej, posiadał Krzyż Komandorski Odrodzenia Polski, francuską Legię Honorową i wiele innych odznaczeń.

Zmarł 16 kwietnia 1959 w Krakowie.

Źródła: Antoni Fertner: *Podróże komiczne*. Zebrał i opracował Jerzy Bober (Kraków 1960); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); Juliusz Jeyde: *Publicystyczne powszechne archiwum biograficzne*, Warszawa [1937].

IWO GALL
1890—1959

Malarz, scenograf i teatrolog, urodził się 1 kwietnia 1890 w Krakowie; syn Jana i Marii z Wójcikiewiczów. Ukończył Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie. Studiował teatrologię w Berlinie i Wiedniu. Był kierownikiem artystycznym teatru „Reduta" w Warszawie (1922—1929). Po rocznym pobycie za granicą pracował w teatrach w Warszawie (scenograf w „Ateneum" 1931—1932), Wilnie i na Wołyniu, po czym objął dyrekcję Teatru w Częstochowie (1932—1935). Następnie kierował Powszechnym Teatrem Stołecznym, a od 1936 Teatrem Miejskim w Kaliszu. Ogłosił pracę *Budowniczy tła scenicznego*, część 1 (1937). Przygotowywanej części drugiej nie wydał. W czasie okupacji niemieckiej zasłużył się w konspiracyjnym szkolnictwie teatralnym, a zaraz po wyzwoleniu utworzył w Krakowie studium teatralne. Z częścią zespołu tego studia wyjechał do Gdańska, gdzie prowadził z świetnymi rezultatami teatr „Wybrzeże". Zdobył pierwszą nagrodę na festiwalu sztuk szekspirowskich za reżyserię komedii *Jak wam się podoba?* (1947). Pracował następnie jako dyrektor, inscenizator i reżyser: w Teatrze im. Jaracza w Łodzi, w Teatrze „Rozmaitości" i w Teatrze Starym w Krakowie. Ożeniony był z artystką dramatyczną, Haliną z Kasickich, która była mu pomocną w kierownictwie licznych scen. Głębokie umiłowanie teatru w ciągu 44 lat pracy, pełne inwencji osiągnięcia inscenizacyjne (około 260 sztuk) i scenograficzne (300 sztuk) oraz praca pedagogiczna zjednały mu duże uznanie i liczne odznaczenia: krzyż oficerski Orderu Odrodzenia Polski, Order „Sztandaru Pracy" i dwukrotnie Złoty Krzyż Zasługi.

Zmarł 12 lutego 1959 w Krakowie.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); Konstanty Puzyna: *Szekspir u Galla w Gdyni* (*„Odrodzenie"* 1947, nr 24); Jan Adamski: *Pan Iwo* [Wspomnienie] („Tygodnik Powszechny" 1959, nr 9); Zenobiusz Strzelecki: *Gall Iwo* (*Encyklopedia współczesna* 1959, s. 155—156, ilustr.).

ARTUR GÓRSKI
1870—1959

Literat, publicysta, Józef Artur Marian G ó r s k i urodził się 2 lipca 1870 w Krakowie, był synem Ludwika, kancelisty, później oficjała sądowego, i Anny Gniadkowskiej. Ukończył gimnazjum i następnie Wydział Prawny Uniwersytetu Jagiellońskiego, uzyskując stopień doktorski (1897). W czasie studiów więziony był za działalność socjalistyczną. Debiutował w jednodniówce: *Dla głodnego ludu* (Kraków 1890: *Z pa-*

miętników sceptyka, i wiersz *O niej*). W tymże roku założył w Krakowie czasopismo „Ruch Społeczny i Literacki", zamknięte przez policję austriacką. Należał do PPS od jej powstania w roku 1891 w Krakowie. Był jednym z założycieli partii oraz jej głównego organu „Naprzód". W piśmie tym (początkowo dwutygodniku) pojawiły się jego pierwsze artykuły polityczne i felietony sygnowane kryptonimem T u r (np. *Przegląd wydarzeń europejskich*, 1892, nr 15, *W obliczu śmierci*, nr 18). Tutaj też (nr 24) zamieścił anonimowo i bez podania autora przekład wiersza J. H. Mackay'a, przedrukowywany później niejednokrotnie po konfiskatach i represjach prasowych. Wiersz miał tytuł *W odpowiedzi*, i zaczynał się od słów:

Możecie gnębić słowo,
Lecz ducha nie zgnębicie,
Bo ten nad kłamstwem waszym
Jak orzeł mknie w błękicie...

W „Naprzodzie" ujrzały światło również dwa interesujące jego szkice, zamieszczone bez podpisu autora: *Mickiewicz jako socjalista* (1893 nr 1) i *Tadeusz Kościuszko i idee narodowe* (1894 nr 7).

Wszedł następnie jako współredaktor i felietonista do założonego przez Stanisława Brandowskiego i Wilhelma Feldmana postępowego „Dziennika Krakowskiego" (1896—1897), gdzie pisał felietony tygodniowe, sprawozdania z premier, artykuły i recenzje, posługując się kryptonimami: *Liberum conspiro*, *Truskolasy* (raz błędnie: Truskolaxy), *T-y*, *O*. Jeden z utworów: *Vespero die*, podpisany: Józef Artur Górski, uległ konfiskacie (1896 nr 297). W 1898 powierzono mu redakcję tygodnika „Życie", w którym od kwietnia rozpoczął pod kryptonimem *Quasimodo* ogłaszać cykl słynnych artykułów programowych pt. *Młoda Polska* (nr 15—25, wydanych później własnym nakładem osobno w 1899). Już wówczas walczył o niezależność sztuki. W październiku 1898 oddał redakcję „Życia" w ręce Stanisława Przybyszewskiego.

Przez pewien czas był kustoszem Biblioteki Pawlikowskich we Lwowie. Wyjechał następnie do Warszawy (1905), gdzie zaznaczył się jego intensywny udział w tajnych wykładach i kursach historii literatury polskiej. W 1911 był w Paryżu. Zainteresowania swe skoncentrował od dawna na poezji romantycznej. W 1908 ogłosił *Monsalwat, rzecz o Adamie Mickiewiczu*, książkę, która przyniosła mu największą sławę, miała cztery wydania (do 1923). Jakie na współczesnych sprawiła wrażenie, niech zaświadczy głos Kazimierza Tetmajera, który tak o niej pisał:

„Potężna i groźna jest książka Górskiego. Są tam całe karty, kiedy on nie uczy, nie opowiada, ale przed sąd, przed trybunał pozywa tego, który jest pierwszym i największym sędzią w narodzie jego czynów, bo sam najwięcej zdziałał. Powtarzam, od czasów *Wesela* nie znam

książki, która by takim była pozwem do narodu, takim wezwaniem do zdania sprawy. [...] Jest to książka, której karty całe powinno się umieć na pamięć, albowiem i te usta, jak usta Wyspiańskiego, w utęsknieniu wielkości »w ciągu jednego dnia« skarby słów rozsuły przed narodem..." („Świat" 1908, nr 25).

Książka wywołała dużą liczbę recenzji i polemik. Równocześnie opracował i wydał wybór pism prozą, przemówień i listów Mickiewicza pt. *Nadeszły inne czasy* (1908).

Drugim umiłowaniem Górskiego był Słowacki. Z autografów ogłosił kilka jego wierszy („Krytyka" 1903), wydał *Zawiszę Czarnego* (1906) i w siedmiu tomach *Pisma* (1908, tom 7 — 1913).

Poza tym rozwinął dużą aktywność krytyczną i pisarską. Pierwszy ujawnił nam Kierkegaarda („Ateneum" 1901), pisał *Glossy o kulturze niemieckiej i polskiej* („Odrodzenie" 1904 i „Ateneum" 1905), studium *Śmiech i satyra na emigracji* („Słowo Polskie" 1904), szkic o Słowackim i Gołembiowskim („Pamiętnik Literacki" 1904), o *Improwizacji* Mickiewicza („Biblioteka Warszawska" 1906), impresję o Elizie Orzeszkowej („Nasz Kraj" 1906). Drukował utwory w „Tygodniku Ilustrowanym" (1906—1914), w „Ogniwie" (1904), w „Nowej Gazecie" (1914—1918), „Chimerze" (1907), „Książce", „Myśli Polskiej" i in. Rzucał też co pewien czas kapitalne przekłady poetyckie: Goethego: *Prometeusza* („Ateneum" 1901), *Sonety* Szekspira („Sfinks" 1911 i „Tygodnik Ilustrowany" 1912), Hezjoda *Tarczę Heraklesa* („Museion" 1911, kilka wydań), Dantego *Nowe życie* („Sfinks" 1911, całość osobno w 1915), Jakóba de Voragine *Maria Egipcjanka* („Literatura i Sztuka" dod. „Nowej Gazety" 1914, nr 1). Wcześniej przełożył Ibsena *Dziką kaczkę* (1899, wyd. nowe 1949) i Fryderyka Fouqué *Ondynę* (1907).

W czasie pierwszej wojny światowej wydał książkę zbiorową pt. *Godło* (1915—1916), po wojnie zbiór szkiców *Na nowym progu* i *Przede dniem, opowiadania* (1918) Potem rozważania o rozwoju dziejów i rodzimości kultury polskiej: *Ku czemu Polska szła* (1918), które cieszyły się dużą popularnością, pięć razy je przedrukowano.

Następnie: *O wieszczeniu w sztuce* (1920), dwa dramaty: *O zmartwychwstanie* (1922), w pierwszej redakcji ogłoszone pt. *Chłop*, w książce zbiorowej *Godło* (1915/1916), wystawione w Wilnie (25 IV 1935), oraz dramat *Śluby* (1927), w redakcji pierwotnej pt. *Próba grobu, karty z kroniki czasu* („Myśl Polska" 1917), odegrany w Teatrze „Placówka" w Warszawie (7 XI 1928). Tadeusz Boy-Żeleński pisał o nim wówczas: „Tak, to prawdziwy dramat polskiego życia..."

Poza tym wydał *Klechdy* (1925), *Drogi do kultury* (1930), *Saga o Gislim wyjętym spod prawa* (1931), dwa spore zbiory własnych szkiców: *Glossy o ludziach i ideach* (1931) oraz *Niepokój naszego czasu* (1938). W tymże roku (1938) otrzymał literacką nagrodę państwową „za wieloletnią działalność pisarską, a w szczególności twórczość lat ostatnich,

poruszającą podstawowe zagadnienia współczesnego życia polskiego w sposób głęboki, rzetelny i niezależny". Wcześniej obdarzono go Krzyżem Komandorskim Orderu Polonia Restituta (1927).

W okresie międzywojennym stał na czele redakcji tzw. sejmowego wydania *Dzieł* Mickiewicza, w którym ukazało się 13 tomów. Redagował *Dzieła wszystkie* Stanisława Brzozowskiego (1936) i *Dzieła* Micińskiego. Pisywał w „Kurierze Poznańskim" (1925), w „Dzienniku Poznańskim" (1926, 1927: *Listy literackie*, *Listy warszawskie*), w „Tęczy" (1927—1930), w „Epoce" (1928), w „Nauce Polskiej" (1918; *Kilka potrzeb z dziedziny historii kultury polskiej*; 1937, *Nauka niemiecka*), w „Kurierze Warszawskim" (1931, nr 306; *Człowiek i puszcza*), w „Marchołcie" (1934—1937 — 19 artykułów) i w innych. Występował odważnie przeciw zbrodniom „Sanacji" w artykule *W sprawie Brześcia* („Gazeta Warszawska" 1930, nr 370), jak niegdyś przeciw cenzurze i w obronie skonfiskowanych *Legend* Andrzeja Niemojewskiego („Krytyka" 1902) i przeciw zakazowi kardynała Puzyny pochowania Słowackiego na Wawelu („Prawda" 1909, nr 36).

Przetłumaczył i opatrzył przedmową książkę J. Calveta *O twórczości i krytyce katolickiej* (1930), napisał też wstęp do przekładu *Szkiców* Emersona (1933). Przełożył *Pamiętnik* Armanda Lévy (nie ogłoszony).

Po drugiej wojnie światowej zamieszkał w Krakowie, gdzie napisał i wydał obszerną monografię *Angela Truszkowska i Zgromadzenie ss. Felicjanek na tle dziejów myśli religijnej w Polsce XIX w.* (1959). Z rzadka ogłaszał eseje i artykuły (np. *Dialog z przyrodą*, w czasopiśmie „Chrońmy Przyrodę Ojczystą" 1947 nr 11/12, *O wartościowaniu w kulturze*, *Dylemat*, w „Tygodniku Powszechnym" 1957 nr 33, 42). Bezskutecznie poszukiwał wydawcy na książkę pt. *O ciągłości w kulturze*. Skarżył się na trudności ogłaszania swych prac nawet w tygodnikach. Na dwa lata przed śmiercią powrócił do Warszawy, gdzie otrzymał wygodne mieszkanie. Obdarzono go też nagrodą literacką im. Włodzimierza Pietrzaka (1959).

Zmarł 7 grudnia 1959 w Warszawie.

Osierocił córkę Annę, oraz syna Andrzeja (autora powieści o Dygasińskim). Ożeniony był z Janiną z Pawlickich. W niewydanej puściźnie pozostawił kilka tomów szkiców filozoficznych: *Filozofia kultury*, *Filozofia religii*, *O nadziei* i tom mniejszych studiów z pogranicza filozofii i literatury.

„Charakterystyczną cechą twórczości Artura Górskiego — według Zofii Kossak — jest połączenie najwyższych regionów ducha z głęboką polskością, istotą polskości, samym jej rdzeniem, z tym, co w duszy polskiej najszlachetniejsze, a zarazem odrębne. To dziedzina, w której nikt mu nie dorówna..."

Źródła: Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego: *Katalog uczniów Wydziału Prawa 1889/90*; Ankieta Związku Literatów Polskich z 29 II 1952; Artur Górski: *Motywy pisarstwa* („Kierunki" 1959, nr 50); Zofia Kossak: *O Arturze Górskim* („Słowo Powszechne" 1959, nr 284); Maria Szypowska: *Ostatnia rozmowa z Arturem Górskim* („Stolica" 1959, nr 51/52); Stanisław Pigoń: *W 20-lecie „Monsalwatu" Artura Górskiego* („Gazeta Literacka" 1933/34, nr 7); Stefan Kołaczkowski: *Artur Górski* („Czas" 1934, nr 79); tenże: *A. Górski* („Wieś i Państwo" 1939, ss. 415—421); Stanisław Adamczewski: *Artur Górski* („Pion" 1939, nr 10); Ludwik Rath: *Artur Górski socjalistą* („Wiadomości Literackie" 1938, nr 51); Konstanty Troczyński: *Artur Górski, laureat państwowej nagrody literackiej* („Dziennik Poznański" 1939, nr 5); Stefania Podhorska-Okołów: *Wspomnienie o Arturze Górskim* („Express Wieczorny" 1959, nr 299); Pigoń: *Wśród twórców*, 1947; K. Wyka: *Modernizm polski*, 1959.

ANDRZEJ GRODEK
1901—1959

Historyk gospodarczy i bibliograf, urodzony 30 listopada 1901 w Łodzi; ukończył Wyższą Szkołę Handlową w Warszawie (1921—1926), pracując pod kierunkiem prof. Ludwika Krzywickiego. Został asystentem przy katedrze historii handlu (1927); następnie rozpoczął pracę w Bibliotece WSH (1931), gdzie powierzono mu trudne zadanie opracowania katalogu rzeczowego zbiorów tejże biblioteki z zakresu nauk społeczno-ekonomicznych, liczących 90 tysięcy tomów. Nie przerwał jednak swych prac historycznych i na podstawie odkrywczej rozprawy *Piotr Maleszewski i jego nauka społeczna* uzyskał doktorat nauk ekonomicznych (1935), a w następnym roku habilitował się na podstawie pracy *Idea Banku Narodowego* (Geneza Banku Polskiego 1763—1828). Wcześniej ogłosił studium *Zagadnienie emisji papierowych znaków pieniężnych w Ks. Warszawskim, 1806—1813* (1934). W 1939 oddał do druku ogromny *Katalog Biblioteki WSH*, który wydrukowany w całości, ukryty przed Niemcami, wydany został po wojnie (1945). *Katalog* ten (obejmujący druki do 1936), w układzie przedmiotowym z indeksem alfabetycznym, należy do najlepiej opracowanych w Polsce i znakomicie spełnia rolę informatora, jest jedyną bibliografią nauk ekonomicznych i historii gospodarczej, a zarazem, wobec ocalenia zbiorów, stanowi katalog biblioteczny, niestety, nie kontynuowany.

W czasie okupacji czynny w ruchu oporu i tajnym nauczaniu, opiekował się zbiorami Biblioteki SGH i nie porzucił tej placówki w czasie całego Powstania Warszawskiego, przyczyniając się do ocalenia zbiorów, często z narażeniem życia. Był też pierwszym, który po oswobodzeniu stanął do pracy i już w końcu lutego 1945 uruchomił Bibliotekę,

a w marcu uczelnię pełniąc funkcję dyrektora Biblioteki i zarazem prorektora SGH. W latach 1947—1949 był rektorem uczelni i objął to stanowisko raz jeszcze w 1955 po przemianowaniu jej w Szkołę Główną Planowania i Statystyki. Powrócił do prac naukowych, na Zjazd Ekonomistów opracował referat *Stan i najważniejsze zadania historii myśli ekonomicznej w Polsce* (1951), mający wartość przewodnika bibliograficznego po tej dziedzinie. Współpracował z „Przeglądem Bibliograficznym Piśmiennictwa Ekonomicznego" (od 1951) i zainicjował zespołowe opracowanie *Bibliografii polskiej myśli ekonomicznej okresu 1831—1871* (1954), jeszcze nie ukończonej. Ogłosił m. in.: *Rozwój kapitalizmu na Górnym Śląsku* (1948) oraz kilka podręczników: *Historię gospodarczą Polski* (1952—1957, wraz z Ireną Kostrowicką), *Z historii rachunkowości w Polsce i Gdańsku w w. XVI, wybór tekstów* (1959, wraz z Izabelą Surmą), i *Historię gospodarczą XIX i XX w.* (1959). Żywo też interesował się zagadnieniem bibliotekarstwa, na konferencję bibliotekarzy napisał referat: *Rola i zadania bibliotek naukowych w budownictwie socjalizmu w naszym kraju* (1951); był również przewodniczącym Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich (1953—1956). Bibliografia jego prac drukowanych obejmuje 144 pozycje („Zeszyty Naukowe SGPiS" 1959, z. 15). W 30-lecie pracy uczczono go *Księgą pamiątkową*, a Senat uczelni, której był rektorem, powziął uchwałę stwierdzającą, że dobrze zasłużył się Szkole Głównej Planowania i Statystyki.

Zmarł 23 listopada 1959 w Warszawie.

Źródła: Hanna Uniejewska: *Andrzej Grodek jako bibliotekarz i bibliograf* („Przegląd Biblioteczny" 1960, z. 2); [Nekrologi]: Irena Kostrowicka („Ekonomista" 1960, nr 2); W. Kula („Kwartalnik Historyczny" 1954, nr 4); Irena Morsztynkiewiczowa, H. Uniejewska („Bibliotekarz" 1959, nr 11/12).

KAROL GRYCZ-ŚMIŁOWSKI
1885—1959

Reformator religijny, urodzony 17 września 1885 w Śmiłowicach na Zaolziu, syn Adama, kierownika szkoły. Studia teologii ewangelickiej odbył w Wiedniu i Niemczech. Był od 1909 wikarym w Skoczowie, potem w Bielsku, w Gorycji koło Triestu (1913), a w czasie wojny kapelanem w armii austriackiej, później w polskiej (do 1932). W 1931 r. był w Palestynie. W rezultacie podróży powstała książka: *Z ziemi świętej nowoczesne wierzę* (1934), w której propagował arianizm. Redagował czasopismo „Wolna Myśl Religijna" (1936—1939). Na kongresie postępowych ruchów religijnych w Oxfordzie (1937) wygłosił referat o arianach polskich. Wydał jeszcze kilka broszur, w których propagował

idee polskiego unitaryzmu. W czasopiśmie cieszyńskim „Poseł Ewangelicki" zamieścił swe wspomnienia: Z *pamiętnika wojennego* (1927—1930).

Zmarł w Krakowie 16 lutego 1959.

Źródła: Jan Broda: *Odnowiciel polskiego unitaryzmu* („Pielgrzym Polski" 1959, nr 6); Czesław Lechicki: *Grycz-Śmiłowski Karol*. (*Polski Słownik Biograficzny*).

WIKTOR HAHN
1871—1959

Bibliograf i historyk literatury, urodził się 9 września 1871 w Wiedniu, syn Feliksa, inspektora kolei we Lwowie, i Kazimiery z Lorenzów, ukończył gimnazjum i uniwersytet we Lwowie (doktorat 1895), habilitował się z historii literatury polskiej (1907), został profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (1918), a od 1921 — profesorem zwyczajnym Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie (do 1939). Przez wiele lat uczył w gimnazjach lwowskich. Po ostatniej wojnie osiadł w Warszawie, gdzie do końca życia intensywnie pracował i gdzie uroczyście uczczono 65-lecie jego pracy naukowej.

Zmarł 2 listopada 1959 w Warszawie.

Puścizna naukowa zmarłego obejmuje przeszło tysiąc pozycji: książek, rozpraw, artykułów, przyczynków, recenzji i wydań tekstów. Wielką jego zasługę stanowi pierwsze w naszej nauce opracowanie *Bibliografii bibliografij polskich* (wyd. 2, 1956), niezbędnego przewodnika po wszystkich dziedzinach wiedzy. Zawdzięczamy mu również wiele pionierskich bibliografii specjalnych, zwłaszcza *Bibliografię filologii klasycznej i literatury humanistycznej w Polsce* (za lata 1891—1925), którą uzupełnił i kontynuował do roku 1950 w rękopisie. Z jego ręki wyszły monografie bibliograficzne: *Bibliografia o Staszicu* (1928), *Ibsen w Polsce* (1929), *Bibliographia Vergiliana Polonorum* (1931), *Bibliografia Horacego w Polsce* (1936), *Shakespeare w Polsce* (1958), a przede wszystkim najpełniejsza i najlepsza *Bibliografia Słowackiego*, dodawana do krytycznej edycji *Dzieł wszystkich poety* od r. 1924, znacznie rozszerzona do wydania drugiego tych *Dzieł* (od 1952) i przygotowana do całości, jeszcze nie ukończonej. *Bibliografia* ta powinna ukazać się z czasem jako osobna książka.

Znawca i wielbiciel Słowackiego, ogłosił sporo jego nieznanych lub źle odczytanych utworów, był edytorem pierwszego krytycznego wydania zbiorowego *Dzieł* poety (wspólnie z Bronisławem Gubrynowiczem, Lwów 1908, tom 5—9). Opracował poprawne teksty niektórych dramatów tego poety do innych wydań: *Dzieł* pod redakcją J. Kleinera, i pod redakcją J. Krzyżanowskiego. Napisał o Słowackim kilkadzie-

siąt analitycznych studiów i przyczynków oraz popularną biografię: *O życiu i dziełach Juliusza Słowackiego, w setną rocznicę urodzin* (1909). Licznymi odczytami oraz zorganizowaniem wielu obchodów w różnych miastach, a zwłaszcza we Lwowie, przyczynił się do ogromnego rozbudzenia kultu i znajomości Słowackiego w Polsce. Redagował księgi pamiątkowe Słowackiego (1909), Krasińskiego (1912), Skargi (1913). Opracował antologię *Juliusz Słowacki w poezji polskiej* (1910, wyd. 2: 1955) i wydał wybór własnych studiów, *Szkice literackie o Juliuszu Słowackim* (1909, wyd. 2: 1922). Zajmował się literaturą dramatyczną i napisał *Rozwój poezji dramatycznej w Polsce* (1918). Poświęcił też przystępną monografię Stanisławowi Staszicowi (1926), oraz kilka rozpraw Szymonowi Szymonowiczowi i jego łacińskim poezjom. Ogłosił kilkanaście rozpraw z zakresu filologii klasycznej, greckiej i łacińskiej. Wydał kilkadziesiąt powieści Kraszewskiego, a wstęp do jednej z nich (*Morituri* w Bibliotece Narodowej) stanowił obszerny zarys monograficzny (1925). Przednie znawstwo powieści Kraszewskiego wykazał w polemice z Adamem Barem („Pamiętnik Literacki" 1924/25, 1927) i w licznych wstępach do wydań. Opracował *Dzieje bibliotek polskich* (1928). Redagował „Pamiętnik Literacki" (1912—1921).

Długie lata stał na czele Komitetu Budowy Pomnika Juliusza Słowackiego, który miał być zrealizowany według projektu Edwarda Wittyga, co udaremniła ostatnia wojna.

Niezwykła pracowitość i skrupulatność, bezinteresowność i uczynność, żywa i czynna miłość Ojczyzny były cechami jego charakteru, które jednały mu powszechny szacunek.

Źródła: *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego*, II., Lwów 1912, ss. 603—609; Kazimierz Hahn-Tarchalski: *Bibliografia prac Wiktora Hahna* (Warszawa 1960, s. 70; maszynopis, ukaże się w „Pamiętniku Literackim"); Józef Korpała: *Zarys dziejów bibliografii w Polsce* (Warszawa 1953); Zdzisław Libera: *Prof. Wiktor Hahn jako badacz Słowackiego* („Przegląd Humanistyczny" 1959, nr 3); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); Feliks Araszkiewicz: *Zasługi W. Hahna dla środowiska lubelskiego*; Jerzy Starnawski: *Dzieło naukowe Wiktora Hahna* („Zeszyty Naukowe KUL" 1960, nr 1, s. 156—169); M. Ambros: *W. Hahn* („Przegląd Biblioteczny" 1960, nr 2).

WILAM HORZYCA
1889—1959

Teatrolog i krytyk literacki, urodził się 28 lutego 1889 we Lwowie; ojciec jego był urzędnikiem starostwa. Do gimnazjum chodził we Lwowie i Stryju, na uniwersytet w Wiedniu. W czasie pierwszej wojny światowej służył w Legionach Piłsudskiego. W 1918 znalazł się w War-

szawie w stopniu kapitana. Wciągnięty przez przyjaciela, Kazimierza Wierzyńskiego, do „Skamandra", zwrócił na siebie uwagę programowym artykułem, wierszem *Litania* i przekładem *Butów* Kiplinga, zamieszczonymi w tym czasopiśmie. Najsilniej pociągał go jednak teatr. Jeszcze w studenckich czasach zaczął dramat wierszem *Wzniesienie księżniczki Salome*, (fragment ocalały w „Skamandrze" 1927).

W końcu 1921 objął wraz z Jarosławem Iwaszkiewiczem i Januszem Warneckim efemeryczną eksperymentalną scenkę „Elsynor", na której odbyła się premiera *Pragmatystów* Witkacego. Został następnie sekretarzem literackim Teatru Bogusławskiego (1924—1926), gdzie Leon Schiller w wielkich inscenizacjach zaczął tworzyć nowy styl: „scenę monumentalną". Sam przygotował *Bazylissę Teofanu* Micińskiego, nie zrealizowaną wskutek zamknięcia Teatru. Powrócił więc do krytyki. Objął wraz z przyjacielem, Stanisławem Vincenzem, redakcję miesięcznika „Droga" (1928), w którym oprócz recenzji teatralnych zamieścił kilka celnych syntetycznych szkiców: o Żeromskim (1928), Norwidzie (1929), *Achilleis* Wyspiańskiego (1929) i inne. Założył Bibliotekę Dramatyczną „Drogi", w której ukazało się (od 1930) szereg utworów tak wybitnych autorów, jak Shaw, Marinetti, Cocteau, Gide, O'Neil, Claudel, Norwid i in. Przełożył sztukę Shawa *Mąż przeznaczenia* (1929). Tłumaczył też Conrada, Stevensona i Büchnera. Wszedł następnie do redakcji tygodnika „Pion". Wydał pierwszy nieduży wybór własnych esejów: *Dzieje Konrada* (1930), gdzie znalazły się szkice o Mickiewiczu, Norwidzie, Wyspiańskim i Lechoniu. Został posłem na Sejm z ramienia BBWR (1930—35).

Osobnym ważnym rozdziałem w jego życiu był sześcioletni pobyt we Lwowie (1931—1937) na stanowisku dyrektora teatru. Tutaj dopiero miał możność realizowania wielkiego repertuaru, koncepcji własnych oraz koncepcji Leona Schillera, którego ściągnął do Lwowa wraz ze znakomitym scenografem Andrzejem Pronaszką. We Lwowie wystawił w sumie siedemnaście dramatów z repertuaru monumentalnego, w tym jedenaście polskich, a sześć obcych. Niektóre z tych realizacji weszły jako klasyczne przykłady do dziejów sceny polskiej (np. *Dziady* Mickiewicza w reżyserii Leona Schillera, wystawione 18 III 1932; po raz pierwszy odegrana *Kleopatra* Norwida, w opracowaniu scenicznym Horzycy, 1933; *Marchołt* Kasprowicza, 1934; *Wyzwolenie* Wyspiańskiego, 1935; *Sen srebrny Salomei, Samuel Zborowski* i *Ksiądz Marek* Słowackiego, w jego układzie tekstu, 1932, 1936; *Nieboska komedia* Krasińskiego, 1935 i wiele innych). Z obcego repertuaru wystawił *Sen nocy letniej* (1932) i *Koriolana* (1936) Szekspira, *Zbójców* Schillera, *Peer Gynta* Ibsena, *Cyda* Corneilla, *Życie snem* Calderona, sześć komedii Shawa, *Jeńców* Marinettiego, *Człowieka, który był czwartkiem* Chestertona etc.

Ze Lwowa przeniósł się w 1937 do Warszawy na stanowisko dru-

giego dyrektora Teatru Narodowego (przy Solskim, później Zelwerowiczu). Wystawił tam po raz pierwszy w Europie sztukę amerykańskiego autora Thorntona Wildera *Nasze miasto* (1939).

Wojnę przetrwał w Warszawie, czynny w ruchu oporu, redagował tajne pismo kulturalne „Nurt", którego wydał dziewięć numerów. Po wojnie prowadził teatry: najpierw w Toruniu (1946—1948), później w Poznaniu (1948—1950) i we Wrocławiu; wreszcie został reżyserem w Teatrze Słowackiego w Krakowie (1954). Lecz tutaj nie potrafiono wyzyskać jego wielkich zdolności i nie dopuszczono z zawiści do pracy, długi czas nie dawano nawet mieszkania. Stąd powołano go w 1957 na dyrektora Teatru Narodowego w Warszawie, gdzie jeszcze zdążył pokazać kilka inscenizacji najwyższej klasy (*Fedrę* Racina, *Księcia Homburga* Kleista) i przygotować umiłowanie swego życia: Norwida *Za kulisami.*

Zmarł 2 marca 1959 w Warszawie.

W puściźnie literackiej pozostawił piękną monografię o Zelwerowiczu, nie wydany zbiór esejów *Pod gwiazdami Iliady*, niedokończony dramat o Mozarcie pt. *Pożegnanie*, napisany w 1955, ogłoszony ze wstępem Konstantego Puzyny („Dialog" 1959, nr 7) i nieco rozrzuconych po czasopismach i programach teatralnych artykułów. W czasie powstania warszawskiego spłonęły trzy jego dramaty, napisane w czasie okupacji: *Aleksander Wielki, Cezar* i *Wilson.* Pełen inwencji w poszukiwaniu nowych dróg w teatrze, zapisał sobie piękną kartę w dziejach sceny polskiej przede wszystkim jako rewelator Norwida i Wyspiańskiego.

Źródła: Leon Schiller: *O Wilamie Horzycy (z puścizny rękopiśmiennej)* („Pamiętnik Teatralny" 1960, z. 1); Edward Krasiński: *Repertuar Teatrów Miejskich we Lwowie za dyrekcji W. Horzycy* (tamże); *Pamięci W. Horzycy* („Teatr" 1959, nr 12: zawiera 4 artykuły); Kazimierz Wierzyński: *Wilam Horzyca* („Wiadomości", 1959, nr 716/717); Tymon Terlecki: *Horzyca — człowiek teatru* (tamże); Wojciech Dzieduszycki: *W. Horzyca we Wrocławiu* („Słowo Polskie" 1956, nr 87); [Nekrologi]: W. Dzieduszycki (tamże 1959, nr 58); tenże („Odra" 1959, nr 11); W. Natanson („Stolica" 1959, nr 11 i „Pomorze" 1959 nr 7); Jerzy Zagórski („Kurier Polski" 1959, nr 34); Z. Starowieyska-Morstinowa („Tygodnik Powszechny" 1959, nr 14); Andrzej Wróblewski (*Encyklopedia Współczesna* 1959, ss. 343—345, ilustr.).

JAROSŁAW JANOWSKI
1903—1959

Dziennikarz, literat, urodzony 2 kwietnia 1903 w m. Stawiszcze, syn Włodzimierza i Kazimiery z Mazarakich, ukończył gimnazjum w Zakopanem, studiował romanistykę i polonistykę w Uniwersytecie

Jagiellońskim, po czym w École des Hautes Études Sociales w Paryżu (1927—1929). Ogłaszał artykuły i recenzje literackie, wiersze i nowele w prasie krakowskiej i warszawskiej, w „Głosie Narodu" (1923—1926), w „Gazecie Literackiej" (1926, sprawozdania teatralne), „Tygodniku Ilustrowanym", „Naokoło Świata" (1932—1934), „Czasie" (1934—1936), „IKC" i „Asie" (1937—1939), i innych. Pisał też sprawozdania sportowe i reportaże w „Przeglądzie Sportowym" i „Prasie" (1930—1931). Osobno wydał tomik wierszy *Siejba tęcz* (1923), szkic krytyczny *Rewizja na Parnasie* (1926), zbiór nowel *Dzień jak noc* (1934), wiersze dla dzieci *Wesoła wędrówka* (1947). Po wojnie współpracował w łódzkim „Tygodniku Demokratycznym" (1945—1946), a w końcu w redakcji dziennika „Echo Krakowa".

Zmarł 21 października 1959 w Krakowie.

W puściznie pozostały po nim nie ogłoszone dialogi pt. *Zdarzenia*, powieść *Karuzela* i dwa dramaty: *Maski Kamili* (1942), *Intermezzo* (1943).

Źródła: Ankieta członkowska Związku Literatów Polskich z 27 II 1952; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

IWO JAWORSKI
1898—1959

Prawnik, urodzony 12 listopada 1898 w Krakowie, syn Władysława Leopolda (1865—1930), wybitnego prawnika, i Anny z Wszeteczków, ukończył Wydział Prawny Uniwersytetu Jagiellońskiego uzyskując doktorat (1921), po czym studiował w Paryżu (1924—1925). Od 1926 objął wykłady historii prawa zachodnio-europejskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, jako docent, później profesor (do 1939). Po wojnie osiadł we Wrocławiu (1945), gdzie był kierownikiem katedry powszechnej historii państwa i prawa i dziekanem Wydziału Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zmarł 24 marca 1959 we Wrocławiu.

Ogłosił m. in. *Zarys historii ustroju państw zachodnio-europejskich Francji, Niemiec, Anglii* (1927), *Zarys dziejów Wilna* (1929), *Studia nad ustrojem miast na prawie niemieckim w W. Ks. Litewskim w dobie Jagiellońskiej* (1931), *Zagadnienie feudalizmu litewskiego i zachodniego* (1935), *Powszechna historia państwa i prawa od początku w. XVI do 1871* (1951), toż wydanie drugie, do 1917 (1958).

Źródła: *Księga pamiątkowa 350-lecia Uniwersytetu Stefana Batorego* (Wilno); *Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego*; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

ANTONI KENAR
1906—1959

Rzeźbiarz i ceramik, pochodził z rodziny chłopskiej, urodzony 23 stycznia 1906 w Iwoniczu w woj. krakowskim, gdzie spędził piętnaście lat życia. Ukończył następnie Szkołę Przemysłu Drzewnego w Zakopanem (1921—1925), pod kierunkiem Karola Stryjeńskiego, który poznał się na jego rzetelnym talencie i dopomógł do dalszych studiów w Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie (1928—1934). Po studiach wyjechał za granicę: do Holandii, Szwajcarii, Francji i Włoch. Wybuch wojny w 1939 zastał go na Korsyce, powrócił jednak do Warszawy i pracował w świetlicach dziecięcych na przedmieściach. W czasie powstania w 1944 wywieziony przez Niemców do obozu pracy w Oberhausen i Essen, znalazł się w tragicznych warunkach. Po wyzwoleniu spędził dwa lata we Francji. Wrócił do kraju w 1947 i objął kierownictwo Liceum Technik Plastycznych w Zakopanem. Osiągnął niezwykłe sukcesy w swoistych metodach nauczania, a wystawą prac swych uczniów w Berlinie (1956) wzbudził duże zainteresowanie. Przeszło dwadzieścia jego rzeźb uległo zniszczeniu w czasie wojny. Ocalałą puściznę i nowe prace zobrazowała pośmiertna wystawa w „Zachęcie" (czerwiec 1960).

Zmarł 19 lutego 1959 w Zakopanem, gdzie spoczął na cmentarzu dla zasłużonych

Źródła: H. Vollmer: *Künstler Lexikon des XX Jahrhunderts* (3 B., Leipzig 1956, A. Ryszkiewicz); *Antoni Kenar* (Warszawa 1960), Zw. Pol. Artystów Plastyków. Zawiera: życiorys, spis prac, bibliografię, wypowiedzi uczniów i przyjaciół, katalog wystawy pośmiertnej i ilustracje dzieł; Tadeusz Brzozowski: *Antoni Kenar* („Tygodnik Powszechny" 1959, nr 11); K. Dąbrowska: *W Kenarowej szkole* („Zwierciadło" 1959, nr 28); Aleksander Wojciechowski: *Polska sztuka użytkowa 1945—1955* (Warszawa 1956).

JERZY KIRCHMAYER
1895—1959

Generał, historyk wojskowości, urodzony 29 sierpnia 1895 w Krakowie, z zawodu był artylerzystą, ukończył Wyższą Szkołę Wojenną. W czasie kampanii 1939 był w randze majora szefem oddziału operacyjnego Armii „Toruń", został ciężko ranny w puszczy Kampinoskiej. W okresie okupacji wziął żywy udział w ruchu oporu, był oficerem oddziału operacyjnego Komendy Głównej Armii Krajowej. Po wojnie służył w odrodzonym WP (1944—1948), był m. in. wykładowcą hi-

storii wojen w Akademii Sztabu Gen. i awansował do stopnia generała brygady. Po przejściu w stan spoczynku bezpodstawnie oskarżony i więziony (1950—1955), został zrehabilitowany (1956), objął w Instytucie Historii PAN stanowisko zastępcy profesora. Posiadał wiele odznaczeń bojowych, polskich i obcych.

Zmarł 11 kwietnia 1959 w Otwocku.

Jego zainteresowania historyczne obejmowały wyłącznie najnowsze dzieje wojen. Uważany był za wybitnego historyka kampanii wrześniowej 1939 i powstania warszawskiego. Był autorem zasadniczej monografii *Powstanie warszawskie* (1959, s. 536). Poza tym m. in. ogłosił: zarys historyczny *Kampania wrześniowa* (1946), *Geneza powstania warszawskiego* (1946), *1939 i 1944 — kilka zagadnień polskich* (1957, wyd. 4: 1959), *Uwagi i polemiki. Na marginesie londyńskiego wydania „Polskie siły zbrojne w II wojnie światowej"* (1958) i in. W puściźnie niewydane pozostały: *Boje polskie w II wojnie światowej, Kronika polskich działań wojennych na frontach II wojny światowej* i in.

Źródła: Stanisław Płoski: *J. Kirchmayer* („Kwartalnik Historyczny" 1959, s. 1386—1387); *Mała encyklopedia powszechna PWN*, 1959, s. 416.

ZYGMUNT KLUKOWSKI
1885—1959

Lekarz, działacz społeczny, pisarz i bibliofil, urodził się 23 stycznia 1885 w Odessie. W listopadzie 1918 przybył jako lekarz do małej osady Krasnobród w Zamojszczyźnie. W następnym roku przeniósł się do miasteczka Szczebrzeszyn w pow. zamojskim, gdzie do końca życia mieszkał, a do 1946 roku był dyrektorem miejscowego szpitala. Rozwinął szeroką działalność kulturalno-społeczną, założył w Zamościu Towarzystwo Miłośników Książki (1923), któremu przewodniczył do 1931. Oprócz pracy zawodowej w szpitalu (gdzie bezpłatnie leczył ubogich), interesował się nader żywo kulturą i historią swego regionu i z prawdziwym znawstwem zbierał dokumenty i książki. Specjalnością jego zbioru była ogromna (podobno największa w Polsce) prywatna kolekcja pamiętników polskich i Polski dotyczących. Uważano go za jednego z doskonałych bibliofilów i znawców ksiąg. Odegrał dużą rolę w czasie okupacji jako zaufany lekarz ruchu oporu, oddziałów partyzanckich, którym z największym narażeniem życia niósł pomoc w terenie, a rannych i chorych umieszczał w szpitalu. Poza tym cały czas prowadził osobisty dziennik, skrupulatnie notując wszystkie widziane z bliska zbrodnie i okrucieństwa niemieckie. W ten sposób powstał wstrząsający dokument wydany pt. *Dziennik z lat okupacji* (1958), który wywołał niezwykłe wrażenie. Poprzedziło go kilka in-

nych publikacji krwawych dokumentów, które metodycznie gromadził: *Terror niemiecki w Zamojszczyźnie 1938—1944* (1945), *Zbrodnie niemieckie w Zamojszczyźnie* (1947, dwa tomy), przełożone na język angielski i francuski (1947, 1948), oraz *Pacyfikacje i egzekucje masowe w powiecie zamojskim w latach 1939—1944* (1949). *Dziennik z lat okupacji* doczekał się nowego wydania i nagrodzony został przez tygodnik „Polityka", jako najwybitniejsze dzieło z zakresu najnowszej historii Polski (1959).

Zmarł 23 listopada 1959 w Szczebrzeszynie.

Źródła: Stefan Sendlak: *Dr Zygmunt Klukowski jakiego znałem* („Stolica" 1959, nr 50); Edward Lis-Michoński: *Historia i legendy* [*poprawki do Dziennika z lat okupacji*] („Kurier Lubelski" 1959, nr 182/183); Adolf Rudnicki: *Niebieskie kartki. Kręgi dra Klukowskiego* („Świat" 1959, nr 22); K. Wolska: *Dr Klukowskiego „Dziennik"* („Orka" 1959, nr 14); M. Sanigórski: *Kto będzie jego następcą?* („Kulisy" 1959, nr 47).

JÓZEF NIKODEM KŁOSOWSKI
1904—1959

Literat, urodzony 26 marca 1904 w Krasnymstawie w woj. lubelskim, syn Jana, robotnika, i Marii z Witkowskich, ukończył gimnazjum, po czym studiował humanistykę w Krakowie i Lublinie. Był nauczycielem, a po wojnie naczelnikiem Wojewódzkiego Wydziału Kultury i Sztuki w Lublinie (1945—1950). Szczególnie piękną kartę konspiracyjnej działalności miał w czasie okupacji redagując w powiecie krasnostawskim na wsi w stodole tajne pisma: „Chłopski Znak", „Wyzwolenie", „Kukułka", „Płomyk" i „Wieś Tworząca". Organizował też grupy pisarzy ludowych. Był autorem kilkunastu powieści i opowiadań na temat życia wsi, walki chłopów z okupantem, bohaterstwa Batalionów Chłopskich i Gwardii Ludowej, proletariatu małomiasteczkowego, lekarza na wsi: *Tańcząca karczma* (1933), *Uroczysko* (1937), *Opowiadania* (1938), *Jarzmo* (1947, o walkach BCh, nagroda Lublina), *Mgła* (1948, przekład na język słowacki, 1949), *Walka z aniołem* (1949), *Czarna wiosna* (1953), *Gwiazdy nad polaną* (1955), *Ziemia bez skarg* (1955), *Berło* (1958). Debiutował powieścią dla młodzieży: *Przeklęte miasto* (1928). Napisał prócz tego kilka opowiadań dla młodzieży: *Moje dzieciństwo* (1930), *Dziewczyna* (1931), *Serce w lipowym drewnie* (1947), *Z obcej szkoły* („Płomyk" 1937).

Utwory zamieszczał w wielu pismach: „Zdrój", „Kurier Poranny", „IKC", „Myśl Polska", „Epoka", „Kamena" i in. W 1956 przyznano mu nagrodę literacką m. Lublina.

Zmarł 26 listopada 1959 w Lublinie.

W rękopisach pozostawił trylogię chłopską: *Godzina przed świtem*, *Zamarły strumień*, *Tama* (nie ukończone).

Źródła: Ankieta członkowska Związku Literatów Polskich z 10 V 1952; J. N. Kłosowski: *Wieś czeka na swoich pisarzy* („Zielony Sztandar" 1950, nr 12); Jerzy Starnawski: *Bibliografia literacka Lubelszczyzny* (Dodatek do „Kameny" 1957); Jan Szczawiej: *Piewca zbrojnego czynu chłopskiego* („Orka" 1957, nr 24); Czesław Klepacki: *Wieś tworząca* („Kurier Lubelski" 1958, nr 261); *Trzydzieści lat pisarstwa Kłosowskiego* (tamże, nr 291); *Wywiad z Kłosowskim* („Nowa Wieś" 1957, nr 15).

TADEUSZ KRUSZYŃSKI
1884—1959

Historyk sztuki, urodził się 1 marca 1884 w Dublanach, był synem Stanisława i Eugenii ze Szczerbickich. Ukończył gimnazjum w Krakowie (1893), po czym Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego (1897), następnie rzymski uniwersytet „Sapienza" (1912—1913), zdobywając doktorat teologii. Studiował poza tym w Uniwersytecie w Charkowie (1915—1918). Był kapelanem w Wojsku Polskim (1918—1921), kustoszem Muzeum Metropolitalnego i profesorem historii sztuki chrześcijańskiej w Seminarium Duchownym w Krakowie. Ogłosił sporo, przeważnie popularnych, monografii z zakresu dziejów sztuki polskiej i obcej, oraz rozpraw naukowych, m. in. *Stary Gdańsk i historia jego sztuki* (1912), *Przewodnik po Gdańsku i okolicy* (1914), *Dzieje sztuki starochrześcijańskiej* (1914), *Wewnętrzne urządzenie bazylik* (1914, w 6 zeszytach), *O średniowiecznych malowidłach ścian u Augustianów i Franciszkanów w Krakowie* (1926), *Skarbiec Katedry Wawelskiej i Muzeum Metropolitalne na Wawelu* (1927, 6 tomów), *Złoty okres sztuki sycylijskiej* (1927), *Jerzy Pencz z Norymbergi jako twórca malowideł tryptyku w kaplicy Zygmuntowskiej* (1934), *Francuska skrzynka z kości słoniowej z 1. połowy XVI w. w skarbcu katedralnym wawelskim i podobne zabytki w Krakowie* (1936), *Średniowieczne francuskie rzeźby z kości słoniowej*, *Ornamentyka medali i monet polskich z okresu Odrodzenia i Baroku*, *Co nam mówią zabytki o polskości ziem nad Odrą i przy ujściu Wisły* (1945), *Św. Jadwiga śląska i jej sanktuarium w Trzebnicy* („Collectanea Theologica" 1957, nr 3/4) i wiele innych. Prace naukowe ogłaszał m. in. w „Biuletynie Historii Sztuki i Kultury" (1934 i nast.), w „Sprawozdaniach z posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności (od 1923) i in. Artykuły popularne zamieszczał w „Czasie", w dodatku „Ilustrowanego Kuriera Codziennego" *etc.* Był znawcą dziejów szat liturgicznych i zabytków sztuki kościelnej.

Zmarł 22 lipca 1959 w Zakopanem wskutek tragicznego wypadku przejechania przez samochód.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

WALENTY KRZĄSZCZ
1886—1959

Pisarz ludowy, urodzony 13 lutego 1886 we wsi Górki Wielkie koło Skoczowa, w powiecie cieszyńskim, w rodzinie chłopskiej. Ojciec, Jan, średniozamożny gospodarz, był 10 lat wójtem, matka, Maria z Jaworskich. Ukończył szkołę powszechną w Skoczowie, szkołę wydziałową w Bielsku i niemieckie seminarium nauczycielskie w Cieszynie. Od roku 1906 był nauczycielem ludowym w różnych wsiach, a od 1922 kierownikiem polskiej szkoły w Międzyrzeczu w powiecie bielskim, i wytrwał na tym posterunku do przejścia na emeryturę w 1949 (z przerwami w czasie obu wojen światowych).

Zmarł 4 kwietnia 1959 w Bielsku.

Był jednym z najpoczytniejszych i najbardziej utalentowanych regionalnych pisarzy śląskich; napisał 12 powieści, pięć sztuk teatralnych i mnóstwo krótkich opowiadań. Posiadał dużą swadę narracyjną, bystry zmysł obserwacji i satyryczne zacięcie, przy zupełnym braku większych ambicji literackich. Był typowym gawędziarzem wiejskim, pisał prostym językiem, stosując często gwarę i nie wychodząc poza tematykę swego regionu. Debiutował w śląskich czasopismach niemieckich w 1910 opowiadaniami pisanymi po niemiecku i pierwszym tomikiem *Ostschlesische Dorfgeschichten* (Cieszyn 1912), zawierającym cztery nowele niemieckie, które przerobił później w wersji polskiej. Równocześnie jednak zaczął ogłaszać w „Ślązaku" (1910—1912) realistyczne obrazki, pisane jędrną gwarą cieszyńską. Zetknięcie się z ludem polskim w kielecczyźnie w 1914, gdy służył w armii austriackiej, decydująco wpłynęło na zerwanie z separatyzmem śląskim i na czynny udział w czasie plebiscytu i powstań śląskich w walce narodowo wyzwoleńczej. Największą stosunkowo wartość literacką i dokumentarną posiada jego dwutomowa powieść autobiograficzna: *W złotym Cieszynie*, i *Przed maturą* (1933). Poza tym ogłosił: *Z cieszyńsko-śląskiej wsi*, powieść chłopska (1919), *Szkoła na pustkowiu* (1920), *Sfałszowany testament* (1921), *Janek*, powieść z czasów przełomowych na Śląsku Cieszyńskim (1921), *Zdrajca powstańców* (1924), *Z górnośląskiej wsi* (1932), *Wesele cieszyńskie*, sztuka regionalna (1933) i in. W rękopisie pozostała powieść *Nauczyciel Lebiedzik*, ukończona po ostatniej wojnie, oraz pamiętniki, zapewne nie ukończone i kilka utworów scenicznych. Początkowo utwory swe podpisywał pseudonimem: Walenty

spod Witalusza. Drobne jego opowiadania, a nawet powieści, spotkać można często w śląskich kalendarzach, w „Gwiazdce Cieszyńskiej", „Dzienniku Cieszyńskim", „Gościu Niedzielnym", „Polonii" katowickiej, a od 1954 w „Głosie Ziemi Cieszyńskiej" i „Kronice Beskidzkiej". Warto dodać, że w Międzyrzeczu od 1922 do końca życia pełnił również funkcję miejscowego organisty.

Źródła: Zdzisław Obrzut: *Gawędziarz wsi cieszyńskiej* [rzecz o Walentym Krząszczu] (Katowice 1959, s. 55; podaje m. in. bio- i bibliografię pism i literaturę o autorze); Zdzisław Hierowski: *25 lat literatury na Śląsku, 1920—1945* (Katowice 1947, ss. 30—33, 186—187).

WANDA LANDOWSKA
1877—1959

Pianistka, urodzona 5 lipca 1877 w Warszawie, w zamożnej i kulturalnej rodzinie. Kształciła się w Warszawie, Berlinie i Paryżu. Debiutowała mając 14 lat. W siedemnastym roku życia wyjechała do Berlina na studia kompozycji u prof. Urbana, u którego studiowali Paderewski, Józef Hoffman, Karłowicz i Opieński. Studiując następnie muzykologię w Paryżu, doszła do przekonania, że Bacha i dawniejszych kompozytorów nie powinno się grać na fortepianie, tylko na klawesynie. Zrehabilitowała ten zapomniany instrument, ulepszyła go i rychło zasłynęła w świecie jako niezrównana klawesynistka, interpretatorka i znawczyni Jana Sebastiana Bacha i dawniejszej muzyki. Była profesorką gry na klawesynie w Schola Cantorum w Paryżu (1900—1913), następnie w berlińskiej Akademii Muzycznej (1913—1919). Przyjaźniła się z Albertem Schweitzerem, z którym niejednokrotnie razem występowała na koncertach dawnych mistrzów (Schweitzer, jak wiadomo, gra koncertowo na organach). Często koncertowała w różnych miastach Europy, nie omijając nigdy Warszawy. Na zaproszenie Lwa Tołstoja dwukrotnie przyjeżdżała z własnym klawesynem do Jasnej Polany (1907, 1909), grając po kilka wieczorów z rzędu dawne utwory i pieśni ludowe różnych narodów. W roku 1927 założyła pod Paryżem, w Saint-Leu-La Forêt, gdzie mieszkała, własną szkołę École de Musique Ancienne i muzeum muzykologiczne. W 1941 wyjechała do Stanów Zjednoczonych, gdzie jeszcze dawała koncerty, m. in. w 1945 urządziła koncert złożony z utworów zapomnianych kompozytorów polskich XVII i XVIII wieku. Do końca życia podkreślała swoją polskość.

Zmarła 16 sierpnia 1959 w Stanach Zjednoczonych.

Była autorką kilku poważnych prac muzykologicznych, np. *Bach et ses interprètes* (1906), *La musique ancienne* (1908, wyd. 4: 1921), *L'interprétation*. Pisała o Chopinie, o Bachu i muzyce francuskiej *etc.*

Źródła: *Musik Lexikon von Hans Joachim Moser* (Hamburg 1955); Czesław Halski: *Pamięci Wandy Landowskiej* („Wiadomości", 1959, nr 706); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); F. Blume: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, 8 B., Kassel 1959.

JERZY LESZCZYŃSKI
1884—1959

Aktor, urodzony 6 lutego 1884 w Warszawie, syn Bolesława i Honoraty z Rapackich, znanych aktorów. Pochodził, jak sam to określił, „z aktorskiej rodziny, która od stu lat służy polskiej scenie". Debiutował w zespole teatralnym w Łodzi. Od 1903 w Krakowie rozwinął swą indywidualność pod kierunkiem J. Kotarbińskiego i L. Solskiego. Od 1912 występował w Teatrze Polskim w Warszawie, następnie w Teatrze Narodowym. Kreował po mistrzowsku liczne główne role w klasycznym repertuarze polskim i obcym. W końcu życia napisał barwne wspomnienia z półwiekowej pracy na licznych scenach polskich pt. *Z pamiętnika aktora* (1958).

Zmarł 9 lipca 1959 w Warszawie, spoczął w Alei Zasłużonych na Powązkach.

Źródła: S. W. Balicki: *O aktorstwie Leszczyńskiego* („Listy Teatru Polskiego" 1959, nr 25); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

JULIAN MAKOWSKI
1875—1959

Prawnik, urodzony 6 lutego 1875, ukończył gimnazjum w Warszawie, Akademię Handlową w Antwerpii (1898), doktorat praw uzyskał w Uniwersytecie Poznańskim (1923), studiował poza tym w Krakowie i Paryżu. Był profesorem prawa międzynarodowego w Warszawie w Szkole Głównej Handlowej, w Szkole Nauk Politycznych (od 1919), naczelnikiem Wydziału Traktatowego i radcą prawnym Ministerstwa Spraw Zagranicznych, w końcu profesorem Szkoły Głównej Służby Zagranicznej. Powierzono mu w roku 1932 wykłady w Akademii Prawa Międzynarodowego w Hadze. Kilkakrotnie występował jako delegat Polski i minister pełnomocny na konferencjach międzynarodowych. Posiadał wysokie odznaczenia polskie, jak krzyż komandorski Orderu Odrodzenia Polski i Order Sztandaru Pracy I klasy, oraz 26 odznaczeń zagranicznych. Uważany był za jednego z najlepszych znawców i teoretyków prawa międzynarodowego. Z tego przeważnie zakresu ogłosił kilkanaście dzieł i podręczników, m. in.: *Rozwój i przyszłość prawa międzynarodowego* (1916), *Istota i zadania państwa współczesnego*

(1917), *Zarys prawa wyborczego* (1918), *O konsulach i konsulatach* (1918), *Ustrój konstytucyjny Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej* (1918), *Związek państw* (1918), *Prawno-państwowe położenie w w. m. Gdańsku* (1923), *Zobowiązania międzynarodowe Polski* (1925, 1929), *Nowe konstytucje* (1925), *Współczesne formy sądownictwa międzynarodowego* (1926) *Kwestia litewska* (1929), *Prawo międzynarodowe* (wyd. 3: 1930), *Umowy międzynarodowe Polski 1919—1934* (1935), *O zawieraniu umów międzynarodowych* (1937), *Organizacja Narodów Zjednoczonych* (1947), *Podręcznik prawa międzynarodowego* (1948), *Zarys prawa międzynarodowego w czasie pokoju* (1950), *Prawo i zwyczaje dyplomatyczne* (1951), *Prawo dyplomatyczne i organizacja służby zagranicznej* (wyd. 2, 1952), *Organa państwa w stosunkach międzynarodowych* (1957).

Zmarł 25 października 1959 w Warszawie.

Źródła: Alfons Klafkowski: *Z okazji 50-lecia pracy naukowej Juliana Makowskiego* (Poznań 1956); *Księga pamiątkowa ku czci J. Makowskiego* (Warszawa 1957); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

STANISŁAW MAŁACHOWSKI-ŁEMPICKI
1884—1959

Historyk masonerii, urodzony 12 lipca 1884 w Kaszowie (pow. Radom), syn Wiktora i Felicji z Turskich; ukończył gimnazjum rosyjskie w Carskim Siole, oraz Szkołę Prawa w Petersburgu. Był długie lata notariuszem w Wydziale Hipotecznym Sądu Okręgowego w Warszawie. Poślubił Ewelinę Baudouin de Courtenay (1923). Oprócz pracy zawodowej zajmował się dziejami wolnomularstwa i ogłosił kilkanaście cennych źródłowych prac z tego zakresu, opartych przeważnie na badaniach nie wyzyskanych archiwów. Najważniejszy był: *Wykaz polskich lóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738—1821*, poprzedzony zarysem historii wolnomularstwa polskiego i ustroju Wielkiego Wschodu narodowego polskiego (1929, Archiwum Komisji Historycznej PAU, t. 2). Poza tym ogłosił *Wolnomularstwo polskie a muzyka* (1926), *Wolnomularstwo polskie za Augusta III* (1927), *Wolnomularstwo polskie za Stanisława Augusta* (1927), *Wolnomularze Europy i Ameryki* (1928), *Dzieje wolnomularstwa w Krakowie* (1929). Oprócz tego szereg artykułów w „Ruchu Literackim", m. in. *Wincenty Krasiński na Sądzie Sejmowym* (1927), *Wolnomularstwo u Reymonta i Żeromskiego* (1928), *Mickiewicz a wolnomularstwo* (1930), *Henryk Rzewuski wolnym mularzem* (1930), oraz w „Pamiętniku Literackim": *Wolnomularskie utwory Brodzińskiego* (1932). Interesował się też religią Indyj. Po ostatniej wojnie powrócił do dziejów wolnomularstwa polskiego i przygotował kilka szkiców do druku.

Zmarł 23 maja 1959 w Warszawie.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (1938); informacje własne.

TADEUSZ MIŁOBĘDZKI
1873—1959

Chemik, urodzony 16 czerwca 1873 w Kole, w woj. poznańskim, ukończył Uniwersytet Warszawski, doktorat uzyskał w Uniwersytecie Jagiellońskim, specjalizował się w Berlinie i Lipsku. W 1915 był jednym z organizatorów Politechniki Warszawskiej i pierwszym dziekanem Wydziału Chemicznego. Kierował Zakładem Chemii Nieorganicznej na Wydziale Leśnym Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego, której był organizatorem i rektorem. W 1922 objął katedrę chemii nieorganicznej w Uniwersytecie Poznańskim. Powrócił jednak do Warszawy na Politechnikę (1929), gdzie wykładał do czasu wojny. W czasie okupacji prowadził tajne wykłady. Po wojnie wykładał najpierw w Krakowie, a w roku 1946 objął kierownictwo katedry chemii nieorganicznej w Uniwersytecie Warszawskim. Należał do założycieli Polskiego Towarzystwa Chemicznego i dwukrotnie był jego prezesem. Redagował „Roczniki Chemii". Był członkiem PAN. Oprócz wielu prac specjalnych, napisał dwa podręczniki: *Szkoła analizy jakościowej* i *Szkoła analizy ilościowej*, które miały kilka wydań. Był jednym z najbardziej zasłużonych polskich chemików. Uniwersytet Jagielloński i Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego nadały mu tytuł profesora honorowego.

Zmarł 13 lipca 1959 w Warszawie.

Źródła: Józef Hurwic: *Miłobędzki Tadeusz* (*Encyklopedia Współczesna*, 1959, s. 499); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

STANISŁAW MŁODOŻENIEC
1895—1959

Poeta, literat, pochodził z rodziny chłopskiej; urodził się w 1895 w Dobrocicach, w pow. sandomierskim. Ukończył polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim i był (od 1922) nauczycielem gimnazjalnym w Zamościu, później w Warszawie. Należał do awangardy poetyckiej. Założył w Krakowie razem z Brunonem Jasieńskim klub futurystyczny „Katarynka". Ogłosił kilka tomików wierszy: *Kreski i futureski* (1921), *Kwadraty* (1925), *Niedziela* (1930), *Futuro gamy i futuro pejzaże* (1934), *Wiater, widowisko* (1937).

Zmobilizowany w 1939, dotarł z jednostką wojskową na Węgry, stamtąd przez Jugosławię i Turcję do Palestyny, skąd w 1942 dostał

się do Londynu. Tam był redaktorem gazety „Jutro Polski" (1944—1954) i pracował w Biurze Prasowym Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Po osiemnastu latach tułaczki na obczyźnie powrócił w kwietniu 1957 do Polski, gdzie czekali nań żona, córka i syn (plastyk). Wydał jeszcze: *Wiersze wybrane* (1958), opowiadania *W dolinie Małej Wody* (1958) i dla dzieci *Wiosenne obrazki*. W Anglii napisał cykl wierszy *Londyńskie widoki* i słuchowisko dramatyczne *Grunwald*. W wierszach i opowiadaniach opiewał swą wieś rodzinną i jej ludzi. Był autorem hymnu „Wiciowego" pt. *Do niebieskich pował*.

Zmarł 21 stycznia 1959 w Warszawie.

Źródła: Stanisław Młodożeniec: *U narodzin krakowskiej awangardy*; *Krakowskie spotkania* („Orka" 1958, nr 34, 51/52) [autobiograficzne wspomnienia o pierwszych próbach futurystycznych w Krakowie]; [O sobie]: „Dziennik Ludowy" 1958, nr 1; Halina Pietras: *Rozmawiamy ze Stanisławem Młodożeńcem* („Dziennik Ludowy" 1957, nr 70); Stanisław Czernik: *Ze wspomnień o St. Młodożeńcu* („Zielony Sztandar" 1959, nr 12); o *Wierszach wybranych* pisali: Michał Głowiński („Nowa Kultura" 1959, nr 50), Jerzy Kwiatkowski („Przegląd Kulturalny" 1959, nr 15), Janusz Sławiński („Twórczość" 1959, nr 5), J. J. Lipski („Nowe Książki" 1959, nr 6); [Nekrologi] („Dziennik Ludowy" 1959, nr 19, 22; „Orka" 1959, nr 4; „Zarzewie" 1959, nr 7; „Zielony Sztandar" 1959, nr 10; „Twórczość" 1959, nr 3; Anatol Stern, *Encyklopedia współczesna* 1959, s. 264).

KAZIMIERZ MOSZYŃSKI
1887—1959

Etnolog i etnograf, urodzony w Warszawie 5 marca 1887, syn Aleksandra i Berty z Nehringów; po ukończeniu szkoły realnej studiował biologię i fizjologię w Szwajcarii, w Bernie i Fryburgu (1906—1909). Przerwał jednak te studia, przeniósł się do Krakowa, gdzie zapisał się w Akademii Sztuk Pięknych na kurs Mehoffera (1910). Wyszkolenie w rysunku wielce się później przydało przyszłemu etnografowi. Po roku powrócił do Warszawy i zdecydował się zająć etnografią, w której był samoukiem. Nie mogąc się utrzymać w Warszawie i pragnąc mieć bliski kontakt z ludem, uczył w różnych miejscowościach po dworach na Ukrainie, w Łowiczu, na Żmudzi (1912—1914) i zaczął ogłaszać notatki etnograficzne w „Ziemi" (1911, 1912, pod pseudonimem: Kazimierz Ruski). Na podstawie zebranych materiałów ogłosił studium: *Puszcza Myszyniecka* (1911), następnie: *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan* (1913). Dzięki stypendium z Kasy Mianowskiego postanowił zbadać kulturę ludu Polesia, zebrał dużo cennego materiału. Pracę przerwała jednak wojna zmuszając go znów do

podjęcia roli nauczyciela domowego (1914—1917). Poznawszy wileńszczyznę, opublikował broszurę *Stosunki narodowościowe w wileńskiem* (1918). W 1920 wstąpił jako ochotnik do wojska polskiego, za udział w walkach otrzymał Krzyż Walecznych. Po wojnie poświęcił się całkowicie etnografii obejmując asystenturę w Zakładzie Etnologii w Towarzystwie Naukowym Warszawskim (1922—1924), następnie kierownictwo oddziału etnologii słowiańskiej tego Zakładu (1924—1926). Wędrując po całej Polsce, przeprowadził w ponad stu wsiach systematyczne badania kultury ludowej. W 1926 powołano go jako zastępcę profesora na katedrę etnografii słowiańskiej w nowo zorganizowanym przez Kazimierza Nitscha Studium Słowiańskim Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie wkrótce został profesorem nadzwyczajnym (1930), po czym zwyczajnym (1934). Prowadził badania w Bułgarii, Serbii i Chorwacji. W 1935 objął katedrę etnologii i etnografii w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie i wykładał na niej do czasu wojny. Po wojnie, którą przetrwał w Wilnie, powrócił do Krakowa (1946), gdzie wykładał i niezwykle intensywnie pracował do ostatnich dni życia.

Zmarł 30 marca 1959 w Krakowie.

Uważany za najwybitniejszego etnografa krajów słowiańskich, sławę swą ugruntował fundamentalnym dziełem *Kultura ludowa Słowian* (1929, 1934, 1939), obejmującym w dwu ogromnych tomach kulturę materialną i kulturę duchową. Dzieło przełożono na język szwedzki (tom 1 wydano, następny w przygotowaniu). Przygotowano również nowe wydanie polskie. Zawartość dzieła obejmuje w tomie pierwszym: zbieractwo, łowiectwo, rybołóstwo, hodowlę zwierząt, uprawę roślin, przechowywanie żywności i surowców, przygotowanie pokarmów, obróbkę: drewna i kory, wici i włókna, kości, rogu i skór, kamienia i gliny, kruszców; farbiarstwo, smary i kleje, broń, odzież, budownictwo, sprzęty, zabiegi i czystość, transport i komunikację. W tomie drugim: kosmografię, geografię, meteorologię, wiedzę o przyrodzie, umiejętności matematyczne, medycynę, życie religijne, wrażliwość estetyczną, kosmetykę, plastykę, dramat, taniec, muzykę, literaturę ustną, onomastykę, symbolikę znaków. Niektóre działy stanowią po raz pierwszy dokonane ujęcia monograficzne i syntetyczne (np. ujęcie właściwości muzyki słowiańskiej, plastyki ludowej, nazw miesięcy *etc.*). Zdobi je przeszło dwa tysiące rysunków, wiele map, wykresów, nut. Dzieło uznane powszechnie za monumentalne, przyniosło autorowi ogólne pochwały i wiele zaszczytów.

Na rok przed śmiercią wydał drugie swe wielkie dzieło: *Człowiek, wstęp do etnografii powszechnej i etnologii* (Wrocław 1958), które siedem lat czekało w maszynopisie na druk. Wiele miejsca poświęcił w nim kierunkom, metodom i dziejom nauk etnologicznych. W osobnych rozdziałach zajął się środowiskiem geograficznym, demografią

i biologią, ludzkością pod względem porównawczo-psychologicznym i pod względem językowym. Znów rzecz jedyna we współczesnej literaturze naukowej. Z ważniejszych innych dzieł wymienić należy: *Badania nad pochodzeniem i pierwotną kulturą Słowian* (1925), w których wystąpił z tezą, że praojczyzny Słowian szukać należy w Azji, co wywołało sprzeciwy zwolenników tzw. autochtonizmu Słowian: Aleksandra Brücknera, Jana Czekanowskiego, Lehra-Spławińskiego i innych. Autor powrócił do tych zagadnień w jednej z ostatnich książek pt. *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego* (1958), gdzie podtrzymuje swoją tezę.

Nie mniej ważnym wydarzeniem naukowym było wydanie *Atlasu kultury ludowej w Polsce* (1934—1936, trzy zeszyty, wspólnie z Jadwigą Klimaszewską i M. Bytnarówną). Oryginalną monografię etnograficzną stanowiła książka *Polesie wschodnie* (1928), zawierająca materiały ze wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego.

Obok etnografii drugą pasją naukową uczonego było językoznawstwo, w którym również był autodydaktą. Niemal we wszystkich swych książkach poświęcał dużo miejsca rozważaniom językowym, zagadnieniom słownictwa, onomastyki, a zwłaszcza etymologii, w której twórczo celował. Słynne zwłaszcza były jego omówienia *Słownika etymologicznego języka polskiego* Franciszka Sławskiego, zamieszczane w „Języku Polskim" w ostatnich latach. Wiele prac swych drukował w redagowanym wspólnie z Kazimierzem Nitschem czasopiśmie „Lud Słowiański" (1929—1932). Podejmował też problemy teoretyczne: *Z zagadnień systematyki kultury* („Przegląd Współczesny", 1939), *Ewolucjonizm krytyczny na tle innych kierunków w etnologii* („Lud", t. 38). W skryptach uniwersyteckich ogłosił: *Ludy zbieracko-łowieckie* (1951) i *Ludy pasterskie* (1952).

„Jego zasługi — pisze Jan Czekanowski —ześrodkowują się na zgromadzeniu i systematycznym uporządkowaniu olbrzymich materiałów, stanowiących podstawę dalszych opracowań i ujęć syntetycznych [...] Obecną poważną pozycję nauki polskiej w dziedzinie etnografii słowiańskiej zawdzięczamy przede wszystkim Kazimierzowi Moszyńskiemu".

Źródła: Jan Czekanowski: *Kazimierz Moszyński* („Tygodnik Powszechny" 1959, nr 21); Stanisław Urbańczyk: *Śp. K. Moszyński* („Język Polski" 1959, nr 3); Alfred Zaręba: *Śp. K. Moszyński jako badacz języka* („Poradnik Językowy", 1959, nr 5); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); J. Klimaszewska i A. Kutrzeba-Pojnarowa: *Działalność uniwersyteckich katedr etnografii w Polsce w l. 1945—1956* („Etnografia Polska" T. 2: 1959 s. 59—107); M. Gładysz: K. Moszyński, tamże T. 3: 1960 s. 13—40 (z bibliografią oprac. przez B. Moszyńską).

ZOFIA NIESIOŁOWSKA-ROTHERTOWA
1903—1959

Historyczka literatury i sztuki, urodzona 18 listopada 1903 w Wargawce, w pow. łęczyckim, córka Mirona i Ewy z Węglińskich; po ukończeniu gimnazjum w Warszawie (1922) studiowała tamże polonistykę i historię sztuki, uzyskując doktorat (1930). Była nauczycielką w gimnazjum Jadwigi Kowalczykówny (1928—1939), pracując równocześnie naukowo i społecznie w Uniwersytecie dla Dorosłych (odczyty z zakresu sztuki i wychowania estetycznego). Kilkakrotnie wyjeżdżała do Włoch, Francji, Niemiec *etc.*, celem poznania muzeów. W czasie okupacji wzięła żywy udział w ruchu oporu, tajnym nauczaniu, podziemnych wydawnictwach i kolportażu tajnej prasy. Pod pseudonimem M. Korzbok opracowała i wydała antologię poetycką *Warszawa walcząca* (1943), drukowaną w tajnej drukarni Ossolineum. W Powstaniu Warszawskim w 1944 była sanitariuszką w oddziałach AK w grupie Radosława. Po wojnie pracowała jako bibliotekarka i kierowniczka Biblioteki Muzeum Narodowego w Warszawie, a od 1954 na stanowisku kustosza w Muzeum Mickiewicza, w końcu zaś w Państwowym Instytucie Sztuki (od 1957). Przygotowała i opracowała szereg wystaw muzealnych.

Zmarła 16 czerwca 1959 w Warszawie.

Z zakresu polonistyki interesowała się poetą-rewolucjonistą, Gustawem Ehrenbergiem, napisała jego życiorys do *Polskiego Słownika Biograficznego* (1947), przygotowała wybór pism dla „Biblioteki Narodowej" i miała zamiar poświęcić mu monografię. Wygłosiła o nim referat w Towarzystwie Naukowym Warszawskim („Sprawozdania", 1950). Wydała kilka wyborów poezji Konopnickiej (wyd. 3: 1949). Pisała z własnych przeżyć o tajnym nauczaniu: *Niezwyciężona szkoła* (1947), ogłosiła szkic *O kolędach polskich* (1946 i 1956 w książce: *Kolędy i pastorałki*) i wiele innych. Współpracowała w „Ruchu Literackim" (1928, 1931), w „Kobiecie Współczesnej" (1930, 1934—1937), w „Glossach" (o Felicji Kruszewskiej, 1939), „Pamiętniku Literackim" (*Zofia Klarner*, 1952), „Życiu i Myśli" (1952) i innych.

Z zakresu historii sztuki wydała piękną książkę *Dziecko w malarstwie polskim* (1956), opublikowała szereg interesujących szkiców, jak np. *Portrety Mickiewicza*, *Ilustracje do dzieł Mickiewicza w okresie romantycznym* („Wiedza i Życie", 1955, nr 4, 11), *Portret Stanisława Augusta z klepsydrą* („Biuletyn Historii Sztuki" 1953, nr 1), *Stanisław Ostoja-Chrostowski* („Twórczość", 1948, nr 1), pisała też o drzeworytach Chrostowskiego i wiele innych. Wygłosiła wiele odczytów w Radio oraz prelekcji organizowanych przez Stowarzyszenie Historyków Sztuki.

Źródła: Życiorys własny z 9 IV 1957; Wykaz własnych prac z zakresu literatury (25 pozycji do 1956); Informacje prof. Jerzego Sienkiewicza z 24 IX 1960.

GUSTAW OLECHOWSKI
1874—1959

Literat, publicysta, urodził się 2 czerwca 1874 we wsi Borya (pow. Opatów, woj. kieleckie); ojciec Jan, rolnik, odumarł go, gdy miał 8 lat; matka Zofia z Radziszewskich. W Radomiu ukończył rosyjskie gimnazjum klasyczne, studiował w wyższym instytucie handlowym w Antwerpii, w akademii prawa międzynarodowego w Hadze i w uniwersytecie w Montrealu. Uzyskał doktorat nauk społecznych i ekonomicznych. Redagował w Warszawie czasopismo niepodległościowe „Naród a Państwo" (1905—1906), był kierownikiem literackim wydawnictwa „Nowości Literackie" (1909—1912), w czasie wojny redagował w Kijowie tygodnik „Przedświt" (1917—1918). Po wojnie został urzędnikiem Ministerstwa Spraw Zagranicznych (1918—1932). Poślubił Stefanię Koszarską, malarkę. Po drugiej wojnie światowej osiadł na Wybrzeżu i oddał się całkowicie pracy literackiej. Napisał jeszcze dwadzieścia utworów, z których żaden nie ukazał się w druku.

Zmarł 14 września 1959 w Gdańsku.

Wszechstronnie wykształcony, miał szeroką skalę zainteresowań publicystycznych i literackich. Zaczął od publicystyki w 1905, używając kryptonimów: Civis, d'Oran, Żuraw, Occidentalis. Pisał też recenzje z teatrów warszawskich (1907—1913), początkowo pod kryptonimem Goe („Kultura", 1907). Debiutował tomem nowel *Rzeczy widziane* (1911), ogłosił sześć powieści: *Dzieje mężczyzny* (1912), *Rycerz* (1914), *Przodownicy* (1920), *Psycholog i poganka* (1922, przełożone na język włoski i niemiecki), *Żołnierz Pański*, *Wódz* (1929) i dwa zbiory nowel: *Uświadomiony* (1914) i *Będzie jak było*. Napisał też kilka utworów teatralnych: komedię *Zwietrzałe dusze* (1913), sztukę trzyaktową *Wieś*, graną w Łodzi (1913) i Wilnie (1914), w druku skonfiskowaną (1913), dramat *Tajemnica miłości* (Kijów 1917), komedię *Nie ma złej drogi do mojej niebogi*, graną w Poznaniu (1926), sztuki: *Być czy nie być*, i *Równowaga*.

Z prac publicystycznych wydał m. in *Walka o prawo do pracy*, *Poland and Prussia* (Kopenhaga 1915, w obronie Ziem Zachodnich, to samo po francusku).

Odbył liczne podróże po Rosji, Chinach, Kanadzie, Skandynawii, Holandii, Belgii, Francji, Anglii etc., które opisał w kilku książkach (*Wzdłuż Azji*, *Listy z nizin*, *Tam gdzie zimno*, *Na wielką wyprawę*, *Zwiedzamy Danię*).

Współpracował w wielu czasopismach, jak np. „Prawda", „Tygodnik Ilustrowany", „Świat", „Kurier Warszawski", „Dzień", „Goniec", „Bluszcz", „Unia", „Sfinks", „Obrona Kultury" i in.

W rękopisach pozostawił niewydane: trzy powieści, trzy sztuki teatralne, tom nowel oraz szereg prac publicystycznych i innych, wśród których szczególne znaczenie przypisywał jednej pt. *Światem rządzą idee.*

Przetłumaczył kilka powieści oraz około dwadzieścia francuskich i angielskich sztuk teatralnych, granych w Polsce w okresie dwudziestolecia międzywojennego.

Źródła: Ankieta członkowska Związku Literatów Polskich: Gdańsk 25 II 1952, i z 20 I 1957; Plan na rok 1957/8 (autograf); Ludwik Simon, *Bibliografia dramatu polskiego* (1939, maszynopis); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

MIECZYSŁAW ORŁOWICZ
1881—1959

Krajoznawca urodził się 17 grudnia 1881 w Komarnie pod Lwowem, był synem Michała i Emilii z Krasickich, ukończył gimnazjum w Chyrowie, Wydział Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie ze stopniem doktora praw, oraz Akademię Handlową w Wiedniu. Studiował również historię sztuki we Lwowie. Był założycielem i prezesem Stowarzyszenia Polskiej Akademickiej Młodzieży „Życie" we Lwowie (1908). Wcześnie zaczął interesować się turystyką, która stała się wyłączną prawie pasją jego życia. Obszedł wielokrotnie i dokładnie zwiedził wszystkie dzielnice Polski zdobywając ogromną wiedzę krajoznawczą. Był autorem około siedemdziesięciu przewodników krajoznawczo-turystycznych po Polsce i miał olbrzymie zasługi w organizowaniu turystyki, jej propagandzie i spopularyzowaniu oraz unowocześnieniu i podniesieniu znajomości wszystkich regionów kraju. Z jego inicjatywy powstał Akademicki Klub Turystyczny we Lwowie (1906), Polski Komitet Olimpijski i Związek Polskich Związków Sportowych (1922). Długie lata był radcą Wydziału Turystyki Ministerstwa Komunikacji. Był też członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego i wielu innych. Za działalność odznaczony został m. in. Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski. Z większych jego przewodników przykładowo wymienimy: *Ilustrowany przewodnik po Galicji* (1914), *Ilustrowany przewodnik po Gdańsku* (1928), *Przewodnik po woj. pomorskim* (1924), *Przewodnik po Wołyniu* (1929), *Przewodnik po Lwowie* (1925, wyd. 2), *Przewodnik po Warszawie* (1937, wyd. 3), *Przewodnik po woj. białostockim* (1937), *Przewodnik po Mazurach pruskich i Warmii* (1923), *Bieszczady* (1954) i inne. Nie-

które z jego książek wyszły w przekładzie angielskim, francuskim i niemieckim, np. *Guide illustré de la Pologne* (1927).

Zmarł 4 października 1959 w Warszawie; pochowany w Alei Zasłużonych na Cmentarzu wojskowym.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

HENRYK PIĘTKA
1900—1959

Teoretyk i socjolog prawa, urodzony 12 stycznia 1900 w Warszawie, w rodzinie robotniczej; ukończył Uniwersytet Warszawski, gdzie był uczniem Leona Petrażyckiego. Na podstawie rozprawy *Poglądy filozoficzno-prawne Szymona Starowolskiego* (1925) uzyskał doktorat. Studia pogłębił w Wiedniu, Nancy i Rzymie. Habilitował się jako docent teorii i socjologii prawa, na podstawie pracy *Słuszność w teorii i praktyce* (1929). Ogłosił następnie: *Przedmiot i metoda socjologii prawa* (1933), *Prawoznawstwo ogólne*. Cz. 1 teoretyczna: *Nauka o społeczeństwie i o normach społecznych* (1935), *Wstęp do nauki prawa* (1946, wyd. 2 rozszerzone: 1947), *Prawo cywilne* (1952). W czasie okupacji prowadził tajne wykłady (1940—44). Po wojnie był profesorem Uniwersytetu Warszawskiego i Szkoły Głównej Planowania i Statystyki.

Zmarł 8 marca 1959 w Warszawie.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); [Nekrolog]: („Życie Warszawy" 1959, nr 64).

JAN PIWOWARCZYK
1889—1959

Teolog, publicysta katolicki, pochodził ze wsi Brzeźnica w pow. wadowickim, z rodziny chłopskiej. Urodził się 29 stycznia 1889. Ukończył Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego (1907—1911), doktorat uzyskał w 1932. Był wykładowcą etyki społecznej na tym Wydziale (1928—1933). Od 1922—1939 był członkiem redakcji, a cztery ostatnie lata redaktorem naczelnym „Głosu Narodu". Na łamach tego dziennika przeciwstawiał się rasizmowi i prądom faszyzmu, zwalczał obóz Piłsudskiego i Narodową Demokrację, propagował koncepcje korporacjonizmu i idee chrześcijańskiej demokracji. Pisywał też w lubelskim miesięczniku katolickim „Prąd" i ogłosił szereg broszur: *Socjalizm o chrześcijaństwo* (1924), *Korporacjonizm i jego problematyka* (1936), *Przyszłość myśli katolicko-społecznej i możliwości jej realizacji* (1937), *Kościół*

wobec współczesnych kierunków społecznych (1928), *Katolicyzm a reforma rolna* (1938).

W jesieni 1939 został rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie (do 1944). Aresztowany przez gestapo w październiku 1941, przesiedział kilka miesięcy w więzieniu na Montelupich. Po wojnie z polecenia kardynała Sapiehy zaczął redagować „Tygodnik Powszechny" (1945—1952), w którym do końca dawał w licznych artykułach świadectwo publicystycznej pasji, odwagi, polemicznej ciętości i szerokich zainteresowań społecznych i literackich. W ostatnich latach dokonał przekładu hymnów brewiarzowych, ogłoszonego w 1958.

Zmarł 29 grudnia 1959 w Krakowie.

Źródła: [Nekrologi i wspomnienia]: Antoni Gołubiew, Stefan Kisielewski, Jerzy Turowicz („Tygodnik Powszechny" 1960, nr 2, 1961, nr 2); „Zeszyty Prasoznawcze" 1960, nr 1; Ks. Jan Piwowarczyk: *W hitlerowskim więzieniu* [Pamiętnik], „Tygodnik Powszechny" 1961, nr 2n.

CZESŁAW SADOWSKI
1902—1959

Malarz, urodził się 8 lipca 1902 w Białymstoku, gdzie ukończył szkołę średnią, po czym Akademię Sztuk Pięknych w Warszawie (uczeń Ludwika Koehlera i Tichego). Do roku 1937 działał w Białymstoku jako malarz i nauczyciel rysunków, czynny również w pracy społecznej, następnie we Lwowie, a od 1946 w Łodzi, gdzie był kilka lat z rzędu prezesem Związku Polskich Artystów Plastyków; należał do założycieli grupy artystycznej „Piąte Koło" i działał jako wiceprzewodniczący Komisji Kultury Rady Narodowej m. Łodzi. Brał udział w wielu wystawach, m. in. w Paryżu. Od malarstwa realistycznego przeszedł pod koniec życia do malarstwa abstrakcyjnego.

Zmarł 8 czerwca 1959 w Łodzi.

Źródła: Jan Onopa: *Pośmiertne wspomnienie o śp. Cz. Sadowskim.* („Słowo Powszechne" 1959, nr 145).

STANISŁAW SŁOŃSKI
1879—1959

Slawista, urodzony 9 października 1879 w Michałowie w pobliżu podwarszawskiego Błonia, był synem Franciszka, urzędnika prywatnego, i Marii z Fagońskich. Po ukończeniu V Gimnazjum w Warszawie, studiował przez rok humanistykę w Uniwersytecie Jagiellońskim (1898), przeniósł się jednak do Warszawy i tutaj ukończył Wydział

Prawny (1903). Przemogły jednak zainteresowania językoznawcze; dzięki otrzymaniu prywatnego stypendium wyjechał do Heidelberga i Lipska (1904—1907), gdzie studiował slawistykę u słynnego Leskiena i psychologię języka u Wundta. Po uzyskaniu doktoratu (1907) powrócił do Warszawy i podjął się pracy nauczycielskiej w prywatnych gimnazjach polskich (1907—1915), prowadząc równocześnie wykłady na Kursach Naukowych (przekształconych następnie w Wolną Wszechnicę) oraz pracując nad językiem najdawniejszych polskich psałterzy. W 1915 powołano go na katedrę filologii słowiańskiej w Uniwersytecie Warszawskim, gdzie stworzył Zakład Slawistyki, a w nim poważną placówkę badawczą i dydaktyczną, i gdzie przez 40 lat wykładał i prowadził seminaria (w czasie okupacji w tajnym uniwersytecie). Uniwersytet Warszawski uczcił jego zasługi w roku 1955 piękną uroczystością i wybiciem medalu pamiątkowego za prace naukowe i pedagogiczne; otrzymał też krzyż oficerski Orderu Odrodzenia Polski.

Zmarł 8 marca 1959 w Warszawie.

Był najwybitniejszym u nas znawcą i badaczem języka i zabytków staro-cerkiewno-słowiańskich, oraz znawcą języka staropolskiego. Oprócz prac ściśle specjalnych, dotyczących składni języka i słownictwa staro-cerkiewno-słowiańskiego, opracował i wydał *Gramatykę języka starosłowiańskiego* (1950), *Wybór tekstów starosłowiańskich* (1952, ze słownikiem), *Historię języka polskiego w zarysie* (1953, wyd. 2), *Słownik polskich błędów językowych* (1947). Zawdzięczamy mu wzorowe wydanie krytyczne *Psałterza puławskiego*, z pełnym słownikiem (1916). W puściznie pozostała nie wydana praca monograficzna o tym zabytku. Wydał też studium *O języku Jana Kochanowskiego* (1949) i opracował pełny *Słownik dzieł Kochanowskiego* (nie wydany). W czasie Powstania Warszawskiego uległy zniszczeniu prawie kompletne materiały do pełnego słownika staro-cerkiewno-słowiańskiego, który miał być największym dziełem jego niezwykle pracowitego życia.

Źródła: Andrzej Sieczkowski: *40-lecie pracy prof. S. Słońskiego* („Poradnik Językowy" 1955, ss. 241—250); tenże: *Wspomnienie o prof. S. Słońskim* (tamże 1959, nr 3/4); tenże: *S. Słoński* („Życie Szkoły Wyższej" 1959, nr 9); Franciszek Sławski: *Śp. S. Słoński* („Język Polski" 1959, nr 3); A. Sieczkowski: *Słoński Stanisław* (*Encyklopedia współczesna*, 1959, s. 428).

ANDRZEJ SOŁTAN
1897—1959

Fizyk, urodzony w Warszawie 25 listopada 1897. Studiował w Uniwersytecie Warszawskim (doktorat w 1926) u Stefana Pieńkowskiego, którego był asystentem, następnie w Paryżu pod kierunkiem M. de

Broglie. W roku 1932 wyjechał do Instytutu Technologii w Pasadenie w Kalifornii. W 1939 habilitował się w Warszawie. W czasie okupacji czynny był w tajnym nauczaniu. Po wojnie powołany początkowo na katedrę fizyki w Łodzi, objął (1947) w Warszawie kierownictwo nowo utworzonej katedry atomistyki. W 1946 wziął udział (wspólnie z prof. Stefanem Pieńkowskim) w charakterze obserwatora w doświadczeniach z bombą atomową na atolu w Bikini. W 1955 został naczelnym dyrektorem utworzonego Instytutu Badań Jądrowych Polskiej Akademii Nauk. Zrezygnował jednak z tego stanowiska (1957), zatrzymując przewodnictwo Rady Naukowej Instytutu. Należał do Rady Naukowej Zjednoczenia Instytutów Badań Jądrowych w Dubnej pod Moskwą. Był też przez szereg lat prezesem Polskiego Towarzystwa Fizycznego. W pracy naukowej znaczną część, bo 27 lat, poświęcił badaniom fizyki jądra atomowego. Zawdzięczamy mu utworzenie dwóch ośrodków badań fizyki jądrowej, w Łodzi i Warszawie. „W 1932 wspólnie z badaczami amerykańskimi, Crabem i Lauritsenem, dzięki użyciu po raz pierwszy w tym celu akceleratora uzyskał pierwsze silne źródło neutronów. Następnie budował, w znacznej części osobiście, pierwszy w Polsce akcelerator wysokonapięciowy". W ostatnich czasach zajmował się badaniami fizyki plazmy. W 1959 przyznano mu nagrodę im. Włodzimierza Pietrzaka za osiągnięcia w pracach naukowych. Był u nas pionierem, najlepszym znawcą i organizatorem badań fizyki nuklearnej.

Zmarł 10 grudnia 1959 w Warszawie.

Źródła: Jerzy Pniewski: *Zgon czołowego polskiego fizyka jądrowego* („Problemy" 1960, nr 1).

JAN STEPA
1892—1959

Teolog, urodził się 26 czerwca 1892 w Sasowie, studiował teologię w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, później w Belgii. Święcenia kapłańskie otrzymał 27 VI 1915. Po powrocie ze studiów objął w 1924 katedrę teologii w Uniwersytecie Jana Kazimierza i wykładał równocześnie w lwowskim Seminarium Duchownym (do 1944). Po wojnie otrzymał w 1946 sakrę biskupią i został ordynariuszem diecezji tarnowskiej, którą do śmierci kierował. Ogłosił 86 prac naukowych, m. in. *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm* (1927), *Poznawalność świata rzeczywistego w oświetleniu św. Tomasza, studium z zakresu teorii poznania* (1930), *Méthode des recherches scientifiques et l'esprit de la culture* (1937) i in.

Zmarł 28 maja 1959 w Tarnowie, gdzie został pochowany na starym cmentarzu na Zabłociu.

ADAM STYKA
1890—1959

Malarz i ilustrator, urodzony 7 kwietnia 1890 w Kielcach, syn malarza Jana (1858—1925), brat malarza Tadeusza (1889—1954), ukończył gimnazjum w Chyrowie, był uczniem swego ojca i Cormonsa, studiował też inżynierię w École Centrale w Paryżu. W czasie pierwszej wojny światowej służył w Legii Cudzoziemskiej w Afryce. Podróżował po Wschodzie, wielokrotnie po Afryce. Malował głównie rodzajowe sceny i krajobrazy orientalne, ilustrował *W pustyni i w puszczy* Sienkiewicza. Miał kilka wystaw zbiorowych w warszawskiej „Zachęcie" (1933, 1934, 1936, 1939). Mieszkał stale w Paryżu, a po ostatniej wojnie w Stanach Zjednoczonych.

Zmarł 24 września 1959 w szpitalu w Nowym Jorku.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); H. Vollmer: *Künstler Lexikon des XX Jahrhunderts* (4 B., Leipzig 1958 — A. Ryszkiewicz); Juliusz Jeyde: *Publicystyczne powszechne archiwum biograficzne*, Warszawa [1937].

STANISŁAW STYŚ
1896—1959

Orientalista i biblista, urodzony w 1896, ukończył studia teologiczne w Uniwersytecie Jagiellońskim (1924), po czym Instytut Biblijny w Rzymie (1927), odbył podróż naukową do Palestyny, Syrii i Egiptu (1931), był profesorem biblistyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (od 1944), gdzie wykładał też język hebrajski, arabski, syryjski, akkadyjski i grecki. Ogłosił dwukrotnie poprawiony tekst przekładu Jakuba Wujka *Starego Testamentu* (1935, 1956), rozprawę *Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki* (wyd. 3: 1955) i szereg innych w czasopismach.

Zmarł 20 marca 1959 w Lublinie.

Źródła: Ludwik Stefaniak: *Śp. ks. Stanisław Styś* („Tygodnik Powszechny" 1959, nr 18).

JANINA TUWANÓWNA
1907—1959

Etnografka, urodzona w 1907 w Częstochowie, córka Zdzisława, inżyniera, i Zofii z Czekańskich. Studia etnograficzne i historyczne ukończyla w Uniwersytecie Warszawskim (doktorat w 1931), po czym pracowała w Muzeum Etnograficznym, poświęcając się specjalnie bada-

niom obrzędów polskich i słowiańskich (o czym sporo pisała), oraz ludów paleoazjatyckich. W roku 1937 wyjechała na 7 Międzynarodową Konferencję Oświatową do Tokio. Pobyt w Moskwie, Mandżurii, Korei i Japonii umożliwił jej zwiedzenie wielu muzeów etnograficznych oraz przeprowadzenie badań nad kulturą Ainów i ludów paleoazjatyckich, o których napisała pracę, dotąd nie wydaną. Zebrała też bogate materiały, które zniszczyły bomby niemieckie, rzucone w roku 1939 na Muzeum Etnograficzne. W czasie okupacji pracowała w RGO i wzięła czynny udział w ruchu oporu i w pracy konspiracyjnej. Z niezwykłym bohaterstwem walczyła w czasie Powstania Warszawskiego w 1944; odznaczona dwukrotnie krzyżem walecznych. Z walk powstańczych wyszła w stopniu kapitana. Wywieziona do Niemiec, przebywała w czterech obozach jeńców; uwolniona została w kwietniu 1945 przez oddziały polskie z obozu w Oberlangen. W 1947 uzyskawszy stypendium pracowała w Musée de l'Homme w Paryżu, gdzie przeprowadzała identyfikację polskich strojów ludowych i eksponatów naszej kultury materialnej. Opracowała również polską bibliografię etnograficzną. Powierzono jej też, jako rzeczoznawczyni, opiekę nad zbiorami etnograficznymi innych ludów słowiańskich. Od 1950 pracowała również w Międzynarodowej Radzie Muzeów Unesco (ICOM), w Centre de Documentation, w Paryżu. Pozwoliło jej to na zajęcie się pracą naukową, zwiedzenie wielu muzeów w Europie zachodniej i napisanie szeregu prac naukowych z dziedziny muzeologii i etnologii oraz dwutomowego dzieła: *Cele, podstawy i metody wystawiania eksponatów etnograficznych* (s. 555 maszynopisu, dotąd nie wydanego). Na kongresie muzeologów w Genewie (1953) wzbudziła zainteresowanie specjalistów referatem *Méthodes d'inventaire des objets de musées*. Osiadła na stałe w Paryżu, ale utrzymywała żywy kontakt naukowy z muzeami polskimi i służyła czynną pomocą przyjeżdżającym do Francji uczonym polskim.

Zmarła 23 sierpnia 1959 w Paryżu.

Źródła: J. A. Teslar: *Śp. Janina Tuwanówna* („Wiadomości", Londyn 25 X 1959); informacje rodziny.

STANISŁAW WESTFAL
1911—1959

Językoznawca, urodzony 16 lipca 1911 w Lublinie, syn nauczyciela rysunków, ukończył polonistykę w Uniwersytecie Warszawskim (1934), po czym studiował lituanistykę w Kownie (1934—1937), gdzie został attaché prasowym w Poselstwie Polskim (1938). W czasie wojny pracował w emigracyjnym Ministerstwie Spraw Zagranicznych w Londynie. Po wojnie był starszym asystentem katedry filologii słowiańskiej

w Lund (Szwecja, 1947—1949). Powrócił jednak do Anglii, osiadł w Glasgow (1949) i objął w tamtejszym Uniwersytecie wykłady języka polskiego i litewskiego. Tam otrzymał doktorat (1953) na podstawie obszernej pracy angielskiej z zakresu morfologii języka polskiego. Do końca życia pozostał na stanowisku wykładowcy Uniwersytetu w Glasgow.

Zmarł 28 kwietnia 1959 w Glasgow.

Jego puścizna naukowa, wysoko ceniona przez językoznawców, składa się z prac lituanistycznych, w których głównie wyjaśniał wpływy polszczyzny na kształtowanie się języka litewskiego. Język ten opanował tak znakomicie, że tłumaczył z polskiego na litewski np. Zygmunta Nowakowskiego *Przylądek dobrej nadziei* i monografię H. Paszkiewicza *Geneza aktu krewskiego* (nie wydana). Ostatnia jego praca lituanistyczna: *Lithuanian Dawn Poetry, Introduction and selection of poems*, ma się ukazać w druku.

Nie mniej cenne są jego prace dotyczące polszczyzny, wśród nich zaś doskonała popularna gawęda *Rzecz o polszczyźnie* (Londyn 1956). Interesowały go zmiany w polszczyźnie krajowej, o których pisał w paryskiej „Kulturze" (1956), nowotwory językowe Krasińskiego (w: *Krasiński żywy*, Londyn 1958), język literacki współczesnych autorów polskich.

Źródła: Ewa Ostrowska: *Śp. Stanisław Westfal* („Język Polski" 1959, nr 5); Józef Trypućko: *S. Westfal* („Kultura", Paryż 1960, nr 5/151).

ALFRED WYSOCKI
1873—1959

Dyplomata, literat, pochodził z rodziny ziemiańskiej, urodzony 26 sierpnia 1873 w Łańcucie, syn Alfreda, inżyniera, właściciela Polnej koło Grybowa w woj. krakowskim i Rozalii Mitkowskiej. Będąc jeszcze w gimnazjum zaczął pisywać w redagowanym przez Bolesława Wysłoucha tygodniku „Przyjaciel Ludu". Po ukończeniu Wydziału Prawnego i uzyskaniu doktoratu w Uniwersytecie Jagiellońskim, wędrował jako dziennikarz po Europie, co w końcu życia opisał we wspomnieniach pt. *Sprzed pół wieku* (1956). Miłośnik i znawca literatur skandynawskich, informował o nich w licznych artykułach, a nawet tłumaczył (Ibsena: *Rycerze Północy*, Björnsona: *Ponad siły*, 1907). Artykuły zebrał w tomie *Szkice skandynawskie* (1905). Wstąpiwszy do służby rządowej w Namiestnictwie we Lwowie, objął po Adamie Krechowieckim w urzędowej „Gazecie Lwowskiej" dział sprawozdań teatralnych (1901—1909). Przedtem był członkiem redakcji słynnego krakowskiego „Życia" (1898—1899), pisywał też recenzje w krakowskim „Ruchu Społecznym" (1898). Wyjechał następnie jako korespondent „Gazety Lwowskiej" do Wiednia (1910). Po pierwszej wojnie światowej wstąpił do polskiej służby dyplo-

matycznej, w której przez 18 lat zajmował odpowiedzialne stanowiska jako chargé d'affaires, poseł nadzwyczajny i minister pełnomocny oraz ambasador — w Pradze (2 lata), w Paryżu (rok), w Berlinie (dwukrotnie, razem 4 i pół roku), w Sztokholmie (5 lat), w Rzymie (5 i pół roku). Po ustąpieniu ze służby dyplomatycznej mianowany został senatorem (1938). Odznaczony był wielką wstęgą Polonia Restituta, Złotym Krzyżem Zasługi, posiadał też 14 odznaczeń zagranicznych. Okupację hitlerowską przebył w Warszawie. W czasie Powstania Warszawskiego spłonęła jego willa na Żoliborzu, wraz ze zbiorami i rękopisami m. in. pamiętników. W 1945 osiadł w Krakowie, gdzie zaczął znów zarabiać piórem na życie. Powtórnie napisał swe pamiętniki, oprócz ogłoszonych, dwa tomy *Dziejów mej służby w Austrii i Polsce* (1900—1938) (nie ogłoszone, rękopis w Ossolineum). Przełożył też kilka książek: M. Gorce: *Wincenty Ferrier* (1350—1419), C. Levi: *Chrystus zatrzymał się w Eboli* (1947), P. Freuchen: *Wędrujący Wiking*. Napisał *Historię teatru skandynawskiego w XIX w.* (dla Państwowego Instytutu Sztuki), ogłosił sporo artykułów w czasopismach: w „Twórczości", „Tygodniku Powszechnym", „Życiu Literackim", „Pamiętniku Teatralnym". Używał pseudonimu Tadeusz K o ń s k i, i kryptonimu: A. W., pod którym wydał przekład Lwa Tołstoja *Zagadnień seksualnych* (1902).

Zmarł w Krakowie 3 września 1959.

Źródła: Ankieta członkowska Związku Literatów Polskich z 28 IV 1957 i podanie z 25 III 1957 (Archiwum ZLP); Alfred Wysocki: *Sprzed pół wieku*, wyd. 2, Kraków 1958; Waleria Grabowska: [Nekrolog] („Wiadomości", 1959, nr 707); Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938).

STEFAN ZALESKI
1888—1959

Ekonomista, urodzony 30 maja 1888 w Klonowcu w Radomskiem, był synem Piotra i Zofii z Arkuszewskich, młodszym bratem Zygmunta Lubicz-Zaleskiego, uczonego i literata paryskiego. Po szkołach średnich w Radomiu (gdzie był w komitecie strajku szkolnego w 1904/5) studiował w Genewie (1908—1912) i Paryżu, osiągając licencjat nauk społecznych i doktorat nauk ekonomicznych. W czasie pierwszej wojny światowej współpracował w wydawanej w Lozannie i Fryburgu *Encyclopedie Polonaise* (1915—1919), opracował rozdział: *Vie économique et sociale de la Pologne* w *Petite Encyclopedie Polonaise* (1916, to samo po angielsku). Napisał też po francusku kilka broszur informacyjnych o handlu, rolnictwie i finansach Polski oraz o kresach zachodnich: *Système prussien d'extermination dans les provinces polonaises* (1919). Był członkiem polskiej delegacji ekonomicznej na konferencji pokojowej

w Paryżu (1919—1920). Powołano go na katedrę ekonomii w Uniwersytecie Poznańskim. Redagował czasopismo „La vie Polonaise — Polish Life" w Poznaniu (1920/21). Ogłosił szereg dzieł z dziedziny demografii, ekonomii, skarbowości, organizacji pracy: najważniejsze, wielkie dzieło *Démographie générale de la Pologne* (1920), *Stosunki robotnicze w Polsce* (1921—1922), *Prawo skarbowe RP* (1922—1924), *Idea słusznej płacy* (1925), *Istota i rozwój naukowej organizacji pracy* (1928), *Naukowa organizacja* (1932), *Postęp techniczny a bezrobocie* (1934), *Wpływ maszyn na bezrobocie wg poglądów ekonomistów XIX wieku* (1935), *Simon de Sismondi, krytyk maszynizmu* (1935), *Teorie i polityka płac* (1939) i in. Był członkiem-założycielem Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego i zasiadał w jego zarządzie. Po drugiej wojnie światowej objął katedrę Wydziału Ekonomii Politycznej Uniwersytetu Warszawskiego, na której do końca wykazał aktywność naukową i pedagogiczną.

Zmarł 3 stycznia 1959 w Warszawie.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* (Warszawa 1938); Tadeusz Przeciszewski: *Stefan L. Zaleski* („Ekonomista" 1960, nr 2).

Piotr Grzegorczyk

JAN DORDA TJ

OSTATNIE WYJAŚNIENIA
O WARUNKACH I RODZAJACH PEWNOŚCI

Krótkość artykułu ks. Marciszewskiego („Znak" nr 80) w odpowiedzi na artykuł *Pewność czy ryzyko* („Znak" nr 73/74) nie pozwoliła oczywiście autorowi wchodzić w szczegóły takie, jak np. czy ma coś do zarzucenia dowodom zdrowego rozsądku na tezy podbudowy wiary, które umieściłem w IV części, lub dowodowi historyczno-psychologicznemu o. P. Rostworowskiego („Znak" nr 79, s. 21—23), lub przeciw znakomitej uwadze tegoż autora (s. 20) o chorobliwej postawie intelektualnej, wpływającej dziś na niedocenienie metafizycznej wartości dowodów na istnienie Boga. Ks. Marciszewski ustala po prostu ogólne postulaty metodologiczne, które mają być spełnione, jeśli tezy filozoficzne chcemy ocenić jako pewne. Wzorcem pewności są nauki formalne (logika i matematyka), wzorcem prawdopodobieństwa — wg opinii autora — jest fizyka, lub ogólniej nauki empiryczne. Znamieniem pewności jest nieobalalność przez fakty i przez rewizję analityczną znaczenia poprzednio przyjętych definicji. Repertuar faktów stale się powiększa w sposób nie dający się przewidzieć i fakty nowe zmuszają do odmiennej interpretacji faktów poprzednio za takie uznanych, co niekiedy zmusza do skreślenia ich z repertuaru faktów. Tezy filozoficzne są mniej „wrażliwe" na te zmiany w repertuarze faktów. Natomiast trudność i wielorakość definicji (czyli sposobów definiowania) czyni repertuar pojęć chwiejnym i podatnym na przyszłą rewizję analityczną ich znaczenia i już z samego tego powodu trudno tezom filozofii przyznać więcej niż prawdopodobieństwo.

Wskazawszy kryteria pewności, autor zostawia czytelnikowi trud sprawdzenia, czy wyżej przytoczone dowody dla tez podbudowy wiary są oparte na faktach nieodwołalnych i na pojęciach nietykalnych przez jakąkolwiek przyszłą rewizję. Autor jednak uznaje, że — co do pojęć — istnieją jednostki, mające pojęcia tak jasne i wyraźne, iż rygory Kartezjusza są spełnione. Nie stworzono jed-

nak dotąd języka dla filozofii tak precyzyjnego, by osiągnięta przez te jednostki pewność prywatna mogła się stać własnością społeczną. Nauka jest faktem społecznym; aby więc jakąś tezę uznać za naukowo pewną, musi ona dać się wypowiedzieć w języku naukowym.

1. Z zadowoleniem trzeba podnieść, że autor unika tu, jak ognia, wieloznacznego pojęcia „pewność subiektywna" na oznaczenie „pewności prywatnej", czego nie uniknął R. Knox w znakomitym zresztą artykule („Znak" nr 79, s. 64). Wywody autora okazują jasno, że pewność prywatna opiera się na pojęciach i zasadach logicznych obiektywnych, i to tych samych, co i pewność naukowa. Różnica między pewnością prywatną i naukową sprowadza się do braku dostatecznie jednoznacznego języka w filozofii, którym w marzeniach autora („Znak" nr 80, s. 218) będą wzory logistyki.

Zostawiając na razie na uboczu drobne zastrzeżenia w sprawie wymagań tak doskonałego języka, stwierdzić wypada z ponownym zadowoleniem, że autor uzgodnił obecne swe stanowisko w sprawie pewności tez podbudowy wiary z właściwą interpretacją orzeczenia Soboru Watykańskiego. Wedle poprzedniej interpretacji autora Sobór nie orzekł, że istnieje faktyczna pewność co do tychże tez, lecz że istnieje możliwość ich udowodnienia, o której nie wiadomo, czy kiedyś zostanie zrealizowana; obecnie zaś istnienie pewności autor przyjmuje jako zrealizowane u tych, którzy spełniają rygory Kartezjusza. Od siebie możemy dodać, że tak rozumiana pewność prywatna nie oznacza jej zacieśnienia do kręgu niewielu osobników. Bo naprzód już by wystarczało ich ludzkie świadectwo, by wytworzyć w niefilozofach pewność tez podbudowy; będzie to pewność niesamodzielna, lecz autentyczna, jak np. u dzieci. Po wtóre istnieje język dostatecznie komunikatywny dla dorosłych, by dowody tych, którzy mają pewność według rygorów Kartezjusza, sobie przyswoili, uzyskując przez to pewność samodzielną.

Otóż gdy umieścimy te dowody, sformułowane w języku potocznym, pośród jakichkolwiek tez sformułowanych w precyzyjnym języku naukowym, jest jasne, że nie mają szaty tego języka, nie należą do układu twierdzeń wyprowadzalnych z aksjomatów i dyrektyw danego systemu dedukcyjnego, choć intuicyjnie może być widoczne, że kiedyś dadzą się w ten system wbudować. Dopóki jednak wbudowanie w powyższy system dedukcyjny nie zostanie przeprowadzone, przyznajemy tym tezom naukowe prawdopodobieństwo. Nie oznacza to wcale obniżenia ich rangi pewności, ani nie uszczupla obiektywności i autentyczności oraz poprawności rozumowań, wiodących do pewności prywatnej. Dla przykładu

weźmy wszystkie dowody twierdzeń matematyki, przeprowadzane w nauczaniu średnim lub uniwersyteckim. Nikt rozumny nie nazwie ich pseudodowodami z tego tylko powodu, że większość tych twierdzeń i dowodów nikt jeszcze nie wyprowadził z aksjomatów logiki. Nikt też nie zaliczy ich do przekonań nienaukowych i wyłącznie prawdopodobnych. Przed przeszło 40 laty po ukończeniu dowodu twierdzenia Rollego, prof. Steinhaus powiedział tonem na pół serio, na pół ironicznym: „Twierdzenie Rollego jest jedynym twierdzeniem matematyki, dotychczas udowodnionym". Miał na myśli dowód, zajmujący cały tom dzieła prof. Sleszyńskiego, podczas gdy każdy podręcznik Analizy załatwia się z nim na trzech czwartych stronicy.

2. Czy repertuar faktów jest pojęciem jednoznacznym i czy za model prawdopodobieństwa można brać fizykę — jak chce ks. Marciszewski i p. Legatowicz? Wykazałem im — jak przypuszczam — niedozwolone identyfikowanie dwóch pojęć: informacja niezupełna, lecz mająca część pewną i nieodwołalną, oraz informacja niepewna (prawdopodobna). Teorie fizyki — i to nie wszystkie — wolno brać za model sądów prawdopodobnych; w wynikach zaś pomiarów wielkości fizycznych oraz w prawach opisowych dla zależności funkcyjnych trzeba wydzielić część pewną od granic niedokładności i nie stosować zasady infekcji, że jeśli ogon jest chory na niepewność, to i cały kadłub.

Może być wielka rozbieżność poglądów, co już wolno zaliczyć do faktów, co zaś jeszcze do hipotez. Dla Macha fakt atomistycznej budowy materii nie należy do repertuaru faktów. Są fizycy, dla których czystą konstrukcją umysłową ekonomicznego myślenia są cząstki elementarne, bo nie są „obserwowalne". Są i tacy, którzy obserwację okiem uzbrojonym w mikroskop lub teleskop już nazwą interpretacją, a nie faktem, bo za tą obserwacją stoi teoria przyrządu. Nie ma więc jednomyślności co do pojęcia „repertuar faktów" i nic nas nie zwolni z konieczności krytyki poglądów zacieśniających pojęcie faktu, ilekroć chcemy operować w rozumowaniach faktami. Nie zdziwimy się tedy, że trzeba zmierzyć się z przeciwnikami w obronie faktów, zwanych cudami, lub w obronie faktów fizycznych, branych za termin średni w dowodach na istnienie Boga.

3. Coś podobnego trzeba powiedzieć o repertuarze pojęć. Samo istnienie obawy że ktoś nasze definicje podda w przyszłości analizie, jeszcze nie prowadzi do wniosku, że będzie to analiza przedmiotowo poprawna. Na analizę istnieje kontranaliza. Hume i Kant

poddali analizie pojęcie związku przyczynowego — każdy na swój sposób — i doszli do wniosków przeciwnych, niż filozofia scholastyczna. Czy stąd wynika, że ich analiza raczej jest postępem, niż zacofaniem? Kondukt pogrzebowy analizy Hume'a wiele razy urządzali już filozofowie, nie mający wiele wspólnego ze scholastyką; ostatnio pochowek Hume'a prowadził w r. 1939 naprawdę mądry rabbi, prof. Metallmann.

W sprawie zaś dowodów na istnienie Boga oraz potrzebnych dla nich definicji obawę przed przyszłymi rewizjami likwiduje mała ilość i prostota pojęć, występujących w niektórych dowodach, zwłaszcza w dowodzie ze zmienności i przygodności.

4. Dzieląc z autorem poszanowanie dla logiki symbolicznej, uważam jednak, że dowody na istnienie Boga były i są kontrolowane prawami logiki, a wzory są pożyteczne, lecz nie aż do tego stopnia, żeby bez nich nie można myśleć poprawnie i naukowo. Natomiast może komuś sprawić niepokój zdanie autora, że „w przeciwnym razie (tj. bez ujęcia symbolicznego — przypis mój) czułbym, że moja wiara w Boga jest zawieszona w próżni". Czyżby nie raczej: „na pewności prywatnej"? Mógłby ktoś się zaniepokoić, że autor, powiedziawszy tak pięknie o pewności prywatnej, uważa ją za „próżnię".

Stanowczo za mało zrobiono w filozofii wysiłków, by tautologie logiczne wprzęgnąć w służbę teodycei. Nie można jednak — i co ważniejsze — nie ma potrzeby wszystkiego w nauce o Bogu po nich się spodziewać. Tautologie nie wyczerpują sądów prawdziwych, do których wg twierdzenia Gödela prowadzi intuicja intelektualna, oparta na znaczeniu pojęć. Jeśli są działy matematyki, wymagające rozstrzygnięć intuicyjnych, trudno uwierzyć, aby udała się w całości symboliczna teoria Boga.

Inne spostrzeżenie: teorie logiki formalnej mogą mieć różne interpretacje znaczeniowe. Najdoskonalszy więc z języków może faworyzować stuprocentowe nieporozumienie. Przykład: wzory teorii zmiennych zdaniowych wypełniamy sensem dwóch wartości: prawda i fałsz. Ktoś drugi może te wzory odczytać sensem: liczba parzysta i nieparzysta. Co nas ratuje przed tak daleko idącym nieporozumieniem? Oczywiście umowa o jeden sens, zawarta w języku potocznym. Przypuśćmy, żeśmy stworzyli symbolicznie ujęte dowody na istnienie Boga i że w ten formalizm można włożyć inną jeszcze interpretację. Umówimy się więc, że wzory rozumiemy o Bogu. Wobec istnienia innej interpretacji obawiam się, że otrzymawszy we wzorach wniosek: Bóg istnieje, słusznie powiemy sobie: istnieje, bośmy się tak umówili. Obawiałbym się jeszcze tej właściwości lo-

giki formalnej, którą nazywamy wynikaniem materialnym w odróżnieniu od wynikania formalnego, opartego na znaczeniu pojęć. Implikacja materialna uznaje za prawdziwe zdanie takie, jak: Jeśli Sokrates otruł się, to Kraków leży nad Wisłą — oraz: Jeśli Sokrates jeszcze żyje, to Kraków leży nad Wisłą. Z punktu widzenia wynikania formalnego są to wyrażenia bez sensu. Nikt by sobie nie życzył otrzymać o Bogu informacji, stojących na tym samym poziomie prawdziwości, co zdania wyżej przytoczone.

5. Wobec faktu, że intuicja intelektualna jest tym czynnikiem twórczym, który stworzył nauki formalne i empiryczne — który jest samowystarczalny do kontroli poprawnego myślenia, niemniej za pomocą znaczenia pojęć, jak i za pomocą formalizacji, nie widać dostatecznego powodu, by tezy filozoficzne bez wyjątku zakwalifikować bądź jako nienaukowe, bądź jako tylko prawdopodobne.

6. Jest jakiś cel ukryty, lub kilka celów, przyświecających końcowym wywodom autora o różnicy między postawą a przekonaniem, między pragnieniem sensu i wartości życia, a dowodem, że one istnieją. Celem tych wywodów może być słuszna przestroga, że chcieć, aby jakieś przekonanie było prawdziwe, to jeszcze nie dowód jego dowód prawdziwości; że zżycie się socjologiczne i tradycyjne z ideami religijnymi to jeszcze nie znaczy posiadania przekonań pewnych o tych ideach. Stąd celem autora może być wskazanie etapów, na których jest miejsce narodzin trudności intelektualnych, czyli tzw. „wątpliwości religijnych". Pierwszym etapem jest wyżej wskazane przejście od pewności niesamodzielnej do samodzielnej, drugim etapem jest przejście od postawy do przekonania. Ale moim zdaniem krzywdziłby autora, kto by w tych wywodach upatrywał zamiar zredukowania pewności prywatnej do prawdopodobieństwa.

Jan Dorda TJ

MIECZYSŁAW GOGACZ

NALEŻY POZOSTAĆ W KRAINIE FILOZOFÓW

(à propos artykułów S. Wilkanowicza *Powrót z krainy filozofów* i A. Grzegorczyka *Metafizyka rzeczy żywych* w „Znaku" 80)

Nie można i nie powinno się opuścić krainy filozofów. Największe zło, jakie przydarzyło się na tym świecie S. Wilkanowiczowi, to chyba jednak powrót z krainy filozofów. Powrót gdzie? Czy można przestać patrzeć na rzeczywistość i przestać ją tłumaczyć? Człowiek zawsze uprawia filozofię, zawsze bowiem wyjaśnia fakty. I jeżeli wpadnie mu do rąk taka rzecz, jak możliwość właściwego, metodycznie poprawnego tłumaczenia, to winien tego bronić rękami i nogami. A S. Wilkanowicz poheblował trochę byt, odłożył dłuto i wrócił do przednaukowych sposobów wyjaśniania rzeczywistości. Opuścił przecież krainę filozofii. Nic więc dziwnego, że nie możemy doczekać się w „Tygodniku Powszechnym" ciekawych filozoficznie artykułów, że otrzymujemy scientystyczno-nastrojowo-egzystencjalistyczne potrawki A. Grzegorczyka lub propozycję powrotu z krainy filozofów.

S. Wilkanowicz wrócił, by filozofię upowszechniać i popularyzować. Cel powrotu bardzo słuszny. Nie może jednak stać się założeniem studiów filozoficznych, ciążeniem „do filozofii zaangażowanej, do myślicieli, którzy uprawiali teorię dla potrzeb praktyki" (s. 138 w dziwnym „Znaku" 80). Jeżeli cele praktyczne są motywem poznawania i tłumaczenia rzeczywistości, to cele te wpływają na wynik analiz. Zniekształcają wyniki poznania. Odpowiedzi bowiem, tłumaczące rzeczywistość, ustawia się odpowiednio do założeń. Nie poznaję wtedy rzeczywistości tak, jak ona jest, ponieważ poznaję ją tylko od strony pytań, które stawiam. Nie odczytuję rzeczywistości, lecz podciągam rzeczywistość pod wymagania prekoncepcji. A to jest praktycyzm. W filozofii natomiast obowiązuje tzw. postawa teoretyczna, różna od spekulacji (A. Grzegorczyk także nie widzi różnicy między postawą teoretyczną a spekulacją nad problemem czysto akademickim), obowiązuje poznanie bez zało-

żeń, poznanie dla poznania, a nie dla założonych celów, poznanie dokonywane w warunkach metodologicznie poprawnych, odczytanie rzeczywistości takiej, jaka jest w sobie, w tym celu aby to widzieć. To nazywa się technicznie postawą realizmu: ujmowanie rzeczywistości niezależnie od podmiotu poznającego. Ujmowanie rzeczywistości zależnie od jakichkolwiek danych podmiotu poznającego jest zawsze postawą idealistyczną. Jestem wtedy w krainie własnych pomysłów, a nie w rzeczywistości. Należy pozostawać w rzeczywistości i do tej krainy wciągnąć filozofów. W tej krainie metodami właściwymi filozofii tę rzeczywistość tłumaczyć. Nie należy z tej krainy wychodzić. Wpada się zaraz w subiektywizm, praktycyzm, irracjonalizm, psychologizm. Nie jest się w krainie filozofów, lecz pośród banalnych tez np. A. Grzegorczyka. Lub jest się wśród nastawień praktycystycznych, w które niechcąco wpadł S. Wilkanowicz. Chce bowiem najpierw działać, a potem wiedzieć. Droga jedynie poprawna jest odwrotna: najpierw wiedzieć, rozpoznać i dopiero działać, czyli realizować. I nie ma innej dopuszczalnej kolejności dla realisty. Odwrotna kolejność charakteryzuje poetów, idealistów filozoficznych, aktywistów i innych krótkodystansowych działaczy. Poznawanie rzeczywistości nie jest jednak poznawaniem dla działania, lecz poznawaniem dla poznania, z którego wyniknie działanie. Kolejność, której nie przestrzega S. Wilkanowicz.

*

Rzeczywiście nie można uzyskać „bez fachowych studiów poważniejszej wiedzy filozoficznej i kultury humanistycznej" (s. 138 w owym „Znaku" 80). Słusznie to podkreślił S. Wilkanowicz. Ale nie całkiem słusznie zaakcentował zaraz po tym całą urodę dziwności tematyki filozoficznej. Zaakcentował bowiem to, co nie jest prawdziwe w atmosferze KUL, mianowicie nastrój dziwności jakichś przestarzałych problemów i nastrój *hobby*. Na KUL nie uprawiało się filozofii nigdy jako zabawy, „intelektualnej przygody", „miłego oderwania się od szarych albo i czarnych trosk dnia" (s. 138). Zawsze jest to praca, normalna praca badawcza i dydaktyczna, która rozwijając i kształtując intelekty, a jednocześnie współtworząc kulturę, tym samym na równi stoi obok sprawy przekształceń gospodarczych i tego, co S. Wilkanowicz nazywa „rewolucją w pełnym biegu". Współtworzy bowiem kulturę może nawet w większym stopniu niż przekształcenia gospodarcze. A spór „o realną różnicę pomiędzy istotą a istnieniem" na terenie filozofii, jako odczytanie, rozpoznanie świata, ma co najmniej tę samą na swym terenie wartość, co na innym terenie problem wytrzymałości

i bezbłędnej konstrukcji mostu, budowanego przez P. Inżyniera. Na filozofię może idzie się dla uroku środowiska i tematyki, lecz studiuje się ją już zawsze w poczuciu odpowiedzialności za właściwy kształt kultury, która bez filozofii, bez tych ujęć aż do samego dna bytu staje się płytka, chora, zewnętrzna, irracjonalna, dziwna. Wymaga rzeczywiście fachowych studiów. I nie jest zabawą, tak samo jak we Francji czy w ogóle gdzieś na Zachodzie. Nie jest lubelskim *hobby*, lecz troską człowieka o prawdę.

*

Muszę dla sprawiedliwości dodać, że już tak całkiem źle S. Wilkanowicz nie napisał. Napisał miejscami nawet sympatycznie. Mówi, że „mimo romantyczności sytuacji nie wpadało się w idealizm czy mesjanizm. Dla mnie tomizm był w owym czasie także szkołą trzeźwości... O swoim dawnym obrazie scjentystycznej czy technicystycznej filozofii myślałem nie bez zażenowania i autoironii" (s. 138 i 139). I ten akcent dziwności problematyki filozoficznej można odczytywać pozytywnie, jako znak spraw równie ważnych obok migracji ludności czy nowych prądów w sztuce. Przy pewnym nastawieniu można jednak ten akcent odczytać jako argument za filozofowaniem, które założyło sobie z góry cele praktyczne. Właśnie tę obawę wywołuje przykład Mouniera.

Przykład Mouniera nie oddaje prawdy o filozofii. Nie chodzi bowiem tylko o to, by umieć postępować. Chodzi o to, by umieć postępować dobrze, by wiedzieć jaka jest rzeczywistość, by znając ją znaleźć się tym samym w sytuacji prawdy i odpowiednio do tego kształtować różne dziedziny życia. Nie może być odwrotnie. Nie mogę do jakiegoś problemu dopasowywać rzeczywistości.

S. Wilkanowicz w podtekście operuje rozróżnieniem tylko na filozofię stosowaną i filozofię tzw. czystą, akademicką, którą oczywiście, jak już wiemy, utożsamia z filozofią teoretyczną. Woli to, co można by trochę nieściśle nazwać praktycyzmem, a gani postawę teoretyczną, która wyraża ciekawość ludzkiego ducha i słuszną potrzebę zobaczenia, czym jest rzeczywistość. Zobaczenia dla samej wiedzy. A to jeszcze nie jest sztuka dla sztuki. S. Wilkanowicz rzeczywiście bardzo niebezpiecznie miesza postawę teoretyczną z filozofią tzw. akademicką i stwierdza całą atmosferą swego eseju, że słuszna jest tylko postawa praktyczna, filozofia uprawiana dla potrzeb praktyki. Muszę powtórzyć, że może być tylko odwrotnie. Uprawia się filozofię i z tego dopiero wynikają wnioski dla praktyki. W tym sensie poznawanie rzeczywistości jest dopiero najwłaściwiej „walką o lepszą przyszłość", ponieważ jest

walką o kształtowanie rzeczywistości zgodnie z jej strukturą, prawami i zgodnie z prawdą.

*

Muszę także wyznać, że esej S. Wilkanowicza jest głęboki, a staje się coraz bardziej głęboki, im bardziej odchodzi od zagadnień teoretycznych, a przechodzi do swoistej socjologii i bólu głowy z powodu trosk „Tygodnika Powszechnego" o dobro czytelników. Może numer „Tygodnika" z artykułem o metafizyce źle się rozszedł wcale nie z powodu metafizyki, lecz kolportażu, braku pieniędzy u odbiorców, czy jakiegoś momentu społecznej rozpaczy, wywołanej kiepską pogodą.

Niewątpliwie trudno jest pisać w sposób łatwy. A może raczej za mało jesteśmy filozofami, rozumiejącymi rzeczywistość. Może za bardzo jesteśmy erudytami i może za bardzo jesteśmy zwerbalizowani. Można bowiem uprawiać filozofię zestawiając zdania, pojęcia. I można przy tym nie widzieć żadnego problemu. A zobaczenie problemów jest już sprawą wielu usprawnień umysłowych, których człowiek nie uzyska, gdy tylko kopie piłkę lub kroi ludzi na stole operacyjnym. A chce wiedzieć. Człowiek czyta, myśli. Uprawia filozofię w partyzancki sposób. Własnym nożem operacyjnym, narzędziem z innego kraju. Człowiek z natury jest filozofem. I dlatego nie ma wyjścia. Musi pozostawać w krainie filozofów. W innym wypadku kroi problem filozoficzny kuchennym nożem, lub kopie jak piłkę zagadnienie istoty i istnienia.

Wciąż jeszcze i znowu może bardziej niż kiedykolwiek grozi nam subiektywizm i irracjonalizm. I wciąż tendencja do konwencjonalizmu. I pomylenie metod, narzędzi. I ochota na fideizm. Uprawianie jakichś analiz poza naukowymi wymaganiami. Jakaś teoria dwu prawd. Antyracjonalizm.

I tylko mi żal, że akcent praktycyzmu w eseju S. Wilkanowicza jest jakimś ustępstwem na rzecz subiektywizmu. I że S. Wilkanowicz, podobnie jak inni, nie ceni pracy badawczej, która jest budowaniem kultury o wiele głębszym niż za wszelką cenę aktywizm. I ta jest tylko różnica między publicystami a naukowcami, że publicyści nie cenią pracy badawczej, natomiast rasowi naukowcy cenię i pracę badawczą, i publicystykę.

*

S. Wilkanowicz uprościł sprawę filozofii, A. Grzegorczyk uprościł sprawę metafizyki. To, co Grzegorczyk proponuje jako przedmiot badań, normalnie biorąc jest tym, od czego filozofowie zaczynają, a nie tym, do czego dochodzą.

A. Grzegorczyk jednak nie uprawia metafizyki, chociaż swój artykuł nazywa „metafizyką rzeczy żywych". Uprawia w najlepszym razie jakąś klasyfikację bytów na terenie, który mógłby być częściowo terenem jakiejś teorii przyrody, kosmologii. Nie pyta, czy te byty w ogóle są, ustala tylko różnice między jedną a drugą grupą bytów. W najlepszym razie pracuje w poziomie zasady tożsamości definiując rzeczy: tym oto są. Uprawia więc może też jakąś metafizykę istot pochyloną w kierunku zasady niesprzeczności: rzeczy pod pewnym względem różnią się od siebie. I koniec. To wszystko, co powiedział A. Grzegorczyk. A proszę teraz przeczytać sobie to, co na ten sam temat napisał choćby Arystoteles. Jego teoria substancji, czyli czegoś, co nie jest jednocześnie czymś drugim, jakże precyzyjnie wykrywa te zasady, których A. Grzegorczyk jeszcze nawet porządnie nie wyczuwa. A przy tym problem przyczyn, tego więc, dzięki czemu coś jest poza nicością.

Cały kłopot w tym, że A. Grzegorczyk takie problemy nazywa natychmiast spekulacją. Gdy się powie słowo „istota" lub „istnienie", to już spekulacja i hipostazowanie. A gdy się powie „x" lub „y", Grzegorczyk nie ma zastrzeżeń. Więc dobrze, powiedzmy, że jeżeli coś jest w porządku bytów realnych, to jest czymś. Nie jest przecież nicością. I jeżeli tak, to ma w sobie to, czym jest, czyli to czym różni się od nicości. Nie może być inaczej, zawsze x ≠ nie x. Tym czymś, co różni rzecz od nicości jest „x". Dyskretnie dodam, że tomiści nazwali to istotą i istnieniem. To, co różni rzecz od nicości, jest elementem jakiejś całości, inaczej mówiąc elementem jednostkowego przedmiotu. Tę odrębną całość określmy przez „y". Mogę więc powiedzieć, że jeżeli coś nie jest nicością, jeżeli istnieje jakiś x=y, to istnieje jakiś przedmiot o swoistych, sobie właściwych cechach (istota), które nie są tylko czymś pomyślanym, lecz są realnym elementem przedmiotu dzięki temu, że ten przedmiot posiada to, co go wprowadza w porządek realnych konkretów (istnienie).

Czym różni się ten fragment analizy od analiz A. Grzegorczyka? Grzegorczyk mówi o drugorzędnych cechach bytów już istniejących. W analizach przed chwilą podanych mówi się o ostatecznych przyczynach rzeczy, czyli o tych elementach, dzięki którym rzecz jest w porządku realnej rzeczywistości i jest taka w swej istocie. Tego akcentu nie stawia Grzegorczyk. Nie uprawia więc metafizyki.

A. Grzegorczyk bawi się w nadawanie kształtu tylko wrażeniom, które informują go o wielości rzeczy.

Byłoby wszystko dobrze, gdyby A. Grzegorczyk nazwał swoje rozważania „urodą rzeczy żywych”, „pasją rzeczy żywych”, „przepływem skojarzeń, gdy patrzę na rzeczy żywe”. Ale Grzegorczyk chce pokazywać, że te jego opisy są lepsze niż metafizyka w arystotelesowskim i tomistycznym sensie, rozumiana jako nauka o ostatecznych przyczynach rzeczywistości, poznawanych w świetle pierwszych praw bytu i poznania. Metafizyka, która ma sobie właściwe metody badań, inne niż w naukach szczegółowych, nie jest nauką szczegółową; a istnieją nie tylko nauki szczegółowe. A. Grzegorczyk tkwi w scjentyzmie, z którego jeszcze nie wyszedł, a z którego chce wyjść po linie subiektywizmu i irracjonalnych twierdzeń. W sumie zachodzi sytuacja, która przypomina B. Russella: wybitny matematyk i logik, ale gdy zacznie mówić o filozofii, na jednej stronie tekstu popełnia dziesięć błędów logicznych, które w teorii myślenia tak świetnie wyróżnia. Dlaczego? Inny jest typ doświadczenia, który jest początkiem filozofii. I trzeba się go nauczyć. Nie da się tu korzystać z doświadczenia, właściwego myśleniu logika, a już broń Boże — przyrodnika. Okularami przyrodnika nie zobaczy się rzeczywistości tak, jak ją widzi metafizyk. I ten sam intelekt musi znać różne aspekty rzeczywistości. Nie może swego szczegółowego aspektu upowszechnić. Filozof też nie upowszechnia. Filozof co innego widzi. Widzi rzeczywistość od tej strony, że ona istnieje. I dzięki temu może wygłosić twierdzenia, które mają moc informacji o całej rzeczywistości.

„Sposób istnienia” to jednak nie jest to samo, co „sposób życia i działania” (s. 162). A analiza istnienia nie jest oderwaniem się od „bogactwa otaczającej nas rzeczywistości” (s. 162). A. Grzegorczyk sądzi, że to bogactwo polega jedynie na szczegółach dostosowywania się do siebie różnych rzeczy. Nie wie, że oprócz tego są prawa bytu, sam byt, i nie tylko sfera wrażeniowo-rozsądkowa w człowieku. Nie tylko są nauki przyrodnicze i logistyczne. Nie tylko egzystencjalizm i scjentyzm.

Egzystencjalizm pcha myśl ludzką w kierunku monistycznie rozumianego istnienia, jako jedynego elementu, konstytuującego rzeczywistość. Każe je odczuwać, przeżywać i padać przed nim na kolana. Człowiek dostaje się w tryby irracjonalizmu. A gdy nie ma metafizycznych odczuć, bo takie nie istnieją, według Grzegorczyka nie może być filozofem.

Z jednej więc strony atak na filozofię i metafizykę, z drugiej perspektywy nie do przyjęcia.

Czas znowu, zdaje się, na to, aby rozpocząć spór o istotę filozofii.

Mieczysław Gogacz

HALINA BORTNOWSKA

ŚWIATOPOGLĄD – FILOZOFIA – NAUKI SZCZEGÓŁOWE

NA MARGINESIE „POWROTU Z KRAINY FILOZOFÓW"

Nie ma to być próba dyskusji, podawania argumentów „za" i „przeciw", lecz raczej myślenie na marginesie, jakoś w związku z wyznaniami i propozycjami autora *Powrotu z krainy filozofów*. Może najściślej dałoby się określić te rozważania jako „dopowiedzenia" — ale nie wiem, oczywiście, czy mój przedmówca zgodzi się z nimi. Będą to dopowiedzenia potrzebne, zwłaszcza z punktu widzenia obywatela „krainy filozofów".

I

„Ciasnota uchodzi jeszcze wąskim specjalistom w dziedzinie nauk szczegółowych, ale wykryta u filozofa lub teologa staje się nieomal bluźnierstwem" (*Powrót*... s. 141).

Warto może zastanowić się, czy komukolwiek uchodzi ciasnota i dlaczego właśnie u filozofów i teologów ma stanowić tak niewybaczalną wadę. Uczelnie muszą produkować wąskich specjalistów w pewnych dziedzinach wiedzy i nie ma na to rady — era lekarzy, którzy umieli leczyć wszystkie choroby, i inżynierów od jakiegokolwiek budownictwa — zdecydowanie mija, lub już minęła. Specjalistom niewątpliwie grozi ciasnota, jeśli nie nauczą się dostrzegania szerszej problematyki technicznej czy naukowej poprzez swoją specjalność i dzięki niej. Ciasnocie pojętej jako brak horyzontów, brak orientacji w wykonywanym zawodzie sprzyja szczególnie zdehumanizowana organizacja pracy eliminująca z niej czynnik twórczy. Nie jest jednak ciasnota jakimś koniecznym skutkiem specjalizacji, nawet bardzo wąskiej. W pewnych zawodach i sytuacjach właśnie typowi specjaliści mają największe możliwości pracy twórczej i największą swobodę. Myślę, że dotyczy to w pewnym stopniu także filozofii. Filozofowie mają prawo do specjalizacji, a filozofia — do posiadania specjalistów.

Istnieje jednak jeszcze innego typu ciasnota, nie powiązana wprost ze specjalizacją, i jej to, jak sądzę, Wilkanowicz sprzeciwia się tak ostro. Ta ciasnota dotyczy nie tyle wiadomości czy zainteresowań naukowych, co raczej postawy życiowej i światopoglądu. Tu już nie ma problemu wyboru specjalizacji. Niestety, każdy musi być specjalistą od własnego życia. Każdy musi jakoś porządkować swoje doznania i doświadczenia, szukać celu i sensu, podejmować decyzje. To prawda, że światopogląd jest czymś osobistym, prywatnym — poznanie naukowe jest tylko jednym z elementów jego budowy. Ten element jest jednak bardzo istotny. Mówi się o naukowości światopoglądu — może to z jednej strony oznaczać postulat, aby światopogląd posiadał pewne cechy systemu naukowego, aby był wewnętrznie niesprzeczny, spójny, uporządkowany, aby wyrażał racjonalną wizję świata. Z drugiej strony naukowość światopoglądu domaga się, aby zawierał on jakieś tezy czy konsekwencje tez różnych nauk, by opierał się nie tylko na potocznym doświadczeniu, lecz także na osiągnięciach biologii, fizyki, psychologii, socjologii, historii — a nawet matematyki i astronomii. Niektórzy wartość światopoglądu uzależniają także od obecności i roli, jaką pełnią w nim elementy pochodzenia filozoficznego i teologicznego. Izolacja od jakiejkolwiek dziedziny poznania prowadzi do ciasnoty światopoglądu, czyni go jakoś słabszym, mniej wartościowym.

Wartość światopoglądu — nie chodzi tu o prostą prawdziwość. Raczej także o pełnię, o przydatność, operatywność. Refleksja nad ważkimi światopoglądowo tezami wskazuje, że są to zwykle tezy powiązane jakoś z działaniem w tej czy innej dziedzinie. Niekoniecznie dotyczą one wprost moralności, ale chyba zawsze dotyczą ludzkiego sprawstwa i przynajmniej pośrednio stanowią kryteria wyboru. Istotną funkcją światopoglądu jest hierarchizowanie wartości. Aby mogła się ona poprawnie dokonywać, wartości muszą być poznane jako wartości, musi też być przyjęta jakaś zasada porządkująca poznanie wartości w określony system.

Są racje, aby w tej dziedzinie — widzenia i porządkowania wartości — szczególnie lękać się ciasnoty. Tu ciasnota stanowi niebezpieczeństwo zarazem indywidualne i społeczne. Wąski specjalista naukowy czy zawodowy co najwyżej nie wyzyskuje wszystkich swoich możliwości twórczych, nie daje społeczeństwu tyle, ile by mógł. Człowiek o ciasnym światopoglądzie zakłóca samo współżycie społeczne, bo często nie może się w nie w odpowiedni sposób włączyć. Jest ślepy moralnie na pewne sprawy, niewrażliwy na pewne wartości, albo nie umie ich uporządkować, nie umie znaleźć relacji między nimi.

Pewne braki w światopoglądzie powodują, że fragmentaryczne oglądy rzeczywistości przedstawiają się jako jedyne i całościowe. Można chyba powiedzieć ogólnie, że funkcja światopoglądu w stosunku do działania może być upośledzona przez zasadnicze luki w poznaniu wartości lub przez niedostateczne ukształtowanie zasady porządkującej wartości w system.

Wartości poznawane są na różny sposoby. Przede wszystkim dane są człowiekowi w poznaniu przednaukowym. Człowiek spontanicznie wartościuje niemal wszystko, z czym ma kontakt poznawczy. (Pojęcia wartości nie zacieśniam tu do wartości etycznych.) To poznanie przednaukowe jest jakoś rozszerzone i wzbogacone poprzez poznanie różnych nauk szczegółowych. Trudno zaprzeczyć, że i w nim człowiek natrafia na wartości — nie rozstaje się z tym aspektem rzeczywistości, w którym jawi się ona jako przedmiot chcenia, czy zachwytu, jako zespół celów i środków. *Ex professo* i pretendując do miana nauki, zajmuje się wartościami filozofia. W niej też dokonuje się sformułowanie obiektywnego systemu wartości. Z drugiej strony i teologia też buduje pewien system wartości, opierający się na przesłankach pochodzenia filozoficznego i własnych.

Skoro formowanie systemu wartości jest istotną funkcją światopoglądu — można by sądzić, że każdy światopogląd jest jakoś filozoficzny, zawiera lub zakłada przynajmniej pewne tezy filozoficzne, jeśli nie teologiczne. To chyba ma także na myśli Wilkanowicz pisząc o filozofii wcielonej i odróżniając filozofię fachową, filozofię-naukę od filozofii-mądrości (*Powrót*, s. 151). Filozofia, a może i teologia wcielona byłyby to te elementy światopoglądu, które stanowią w nim podstawę wartościowania. Właśnie ze względu na światopoglądową rolę filozofii tak bardzo obawiamy się ciasnoty u tych wszystkich, którzy się tą dziedziną zawodowo zajmują. Zdajemy sobie przecież sprawę że to, co dzieje się w filozofii naukowej, wprost lub pośrednio wpływa także na filozofię wcieloną, choćby nie działo się to natychmiast, lecz dopiero w perspektywie historycznej stawało się dostrzegalne.

Filozofia wcielona zdaje się być interesującym i ważnym przedmiotem badań, interesującym, lecz trudnym. Brak tu właściwych metod. Badania testowe proponowane przez Wilkanowicza, łatwo mogłyby przekształcić się w studium psychologii wartościowania czy też opis, inwentaryzację istniejących i działających systemów wartości. Nie o to, czy nie tylko o to tu chodzi. Potrzebne jest ujęcie potocznego filozofowania w całej jego specyfice. Nie tylko samo wartościowanie jest ważne, nie tylko jego struktura jako procesu psychologicznego jest interesująca. Filozoficzne elementy

światopoglądu zawierają jakąś treść, są pewnym ujęciem rzeczywistości. Analiza tej treści, wykazanie jej źródeł i konsekwencji, pokazanie jej w sposób zrozumiały dla innych — to byłoby, jak sądzę, zadanie nowej nauki o filozofii wcielonej, której powstanie postuluje Wilkanowicz. Myślę, że ani termin „psychologia filozofii", ani termin „socjologia filozofii"" nie określa dobrze jej charakteru. Wiele metod psychologii i socjologii mogło by znaleźć w niej zastosowanie, lecz obok nich potrzebna by była także filozoficzna analiza zawartości treściowej światopoglądu, a może i jej ocena — zakładająca także przesłanki filozoficzne.

Praktyczne znaczenie tego typu badań dla wychowawców, publicystów, pracowników kultury jest bardzo wyraźne. Ludzie, którzy chcą oddziaływać na społeczeństwo, muszą wiedzieć, w jakim kontekście ich wypowiedzi i akcje zostają umieszczone w świadomości czytelników, jak mogą być rozumiane, które z nich najszybciej przyczyniają się do uzupełnienia odczuwanych i nieodczuwanych, lecz istniejących braków myślowych.

Teraz sprawa, jak mi się wydaje, kluczowa dla reakcji filozofów na propozycję *Powrotu*: znaczenie tych badań dla filozofii naukowej. Mogą tu powstać nieporozumienia. Pobieżnie czytając artykuł Wilkanowicza można odnieść wrażenie, że autor postuluje zastąpienie filozofii naukowej jakimś wyrażaniem filozoficznych treści światopoglądowych, może nieco uporządkowanych, ale nie oderwanych od własnych przeżyć filozofa, jeszcze ciągle jakoś osobistych i niezobiektywizowanych. Myślę, że takie wrażenie jest może zrozumiałe psychologicznie, ale pozbawione podstaw w tekście. O kilka stron dalej w tym samym numerze takie propozycje czy nawet żądania stawia rzeczywiście Grzegorczyk — ale Grzegorczyk i Wilkanowicz to dwa różne byty, o czym można się empirycznie przekonać.

Wilkanowicz pisze — „Dziś potrzebujemy przede wszystkim »filozofii żywej«, »filozofii losu ludzkiego«. Potrzebujemy bardziej rozważań o postępowaniu człowieka niż precyzyjnie skonstruowanego systemu etycznego..." (*Powrót*, s. 151). Kontekst artykułu wskazuje, że autor chce mówić w imieniu ludzi poczuwających się do odpowiedzialności za konkretne działanie wychowawcze. Za narzędzia tego działania, odpowiednie w obecnej sytuacji, uważa nie dysertacje systemowe, nawet popularne, lecz raczej wypowiedzi typu wyznań i wewnętrznych dialogów, nawiązujące wprost do tła pojęciowego, na którym zarysują się w świadomości czytelnika.

Jeśli filozofowie, nie rezygnując ze swej roli społecznej, zechcą pisać takie prace — muszą wyjść z pewnej izolacji, w której się znajdują jako specjaliści od metodycznego myślenia, wyjść, korzy-

stając z badań, lub sami prowadząc badania nad treściami filozoficznymi różnych światopoglądów. Nie oznacza to wcale rezygnacji z uprawiania filozofii naukowej, z porządkowania i rozwijania systemów.

Treści światopoglądowe i przeżycia nie są punktem wyjścia filozofii jako takiej. Nie jest nim też ani system, ani historia myśli ludzkiej. W rozumieniu arystotelesowskim filozofia bada rzeczywistość. Przeżycia, opinie, wartościowania — to pewien wycinek tej rzeczywistości. W tym sensie są one dla filozofii bardzo ważne jako materiał poznawczy — zwłaszcza dla tych dziedzin filozofii, które, jako etyka, dotyczą wprost właśnie rzeczywistości humanistycznej. Obok tak pojętego merytorycznego punktu wyjścia potrzebny jest filozofii także jakiś punkt wyjścia dydaktyczny — punkt wyjścia do mówienia o filozofii. W zasadzie może nim być cokolwiek. Choćby przeżycia — może nawet najlepiej przeżycia i potoczne przekonania. Kontakt z aktualnymi potrzebami światopoglądowymi może wreszcie stanowić pewien impuls do pracy nad systemem, zwłaszcza dla ludzi wrażliwych na potrzeby społeczne, może inspirować problematykę, ale nie rozwiązania.

II

Ciasnocie światopoglądowej przeciwstawia Wilkanowicz postawę otwartą — którą nazywa „synkretystyczną" czy „skrajnie uniwersalistyczną". Mam wrażenie, że i ten punkt jego rozważań potrzebuje „dopowiedzenia".

Rzecz pierwsza: czym innym jest postawa synkretystyczna w budowaniu i funkcjonowaniu światopoglądu, a czym innym eklektyzm filozoficzny, naukowy czy światopoglądowy. Te pojęcia trzeba ostro przeciwstawić sobie, choć w rozumieniu potocznym ich znaczenia niemal się pokrywają. Może dla określenia tej postawy należałoby wynaleźć inny termin, ale tymczasem w braku lepszego będę posługiwać się wprowadzonym przez Wilkanowicza.

Eklektyzm to próba syntezy elementów w istocie heterogenicznych, jakoś niewspółmiernych — a postawa synkretystyczna sprowadza się chyba do afirmacji rozmaitości, wieloaspektowości poznania. Warto, jak sądzę, zająć się tą sprawą nieco szerzej.

Pomimo zbliżeń zachodzących między pewnymi naukami, jak np. pomiędzy biologią a fizyką — w praktyce badań w różnych dziedzinach zarysowują się istotne odrębności metodologiczne. Różnice przesłanek wyjściowych i różnice metod powodują różnice charakteru otrzymywanych tez. Psychologia behawiorystyczna różni się od introspekcyjnej — a obie różnią się od semantyki, choć wszystkie trzy mogą badać materialnie te same fakty, np. wypo-

wiedzi, opinie, znaczenia. Fakty stojące w punkcie wyjścia różnych nauk zdają się być różne; spotyka się określenia: fakt biologiczny, fakt psychologiczny, lecz wszystkie te fakty w doświadczeniu przednaukowym mogą być tożsame. Wyróżnienia wprowadzają nauki ujmując fakty we właściwy sobie sposób, tak jak na to pozwala ich metoda badań i przyjęta terminologia.

Tezy różnych nauk dotyczące tak ujętych faktów nie są między sobą sprzeczne, a nawet nie mogą być sprzeczne — są tylko różne w tym znaczeniu, że mówią co innego — chciałoby się powiedzieć, że mówią o czym innym, choć jakoś podstawowo, przednaukowo przedmiot ich dociekań może być ten sam. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest ostatecznie różnica przedmiotów formalnych. Każda nauka posiada swoje pytania i swój sposób zdobywania i formułowania odpowiedzi na nie. Każdy konkret — dany przednaukowo — jest w różnych dziedzinach wiedzy ujmowany inaczej. Filozofia w rozumieniu arystotelesowskim pretenduje do tego, że jej tezy ujmują w konkrecie relacje konieczne, takie relacje, bez których konkret nie byłby konkretem. Stąd konieczność i ogólność tez filozofii. Nauki przyrodnicze nie mają takich ambicji. Dają hipotezy, prawdopodobne mniej lub więcej, lecz nie powiązane w jakiś sposób konieczny z badanym konkretem, dla którego zawsze istnieją możliwości innego wyjaśnienia.

Filozoficzne ujęcie rzeczywistości nie opiera się na konstrukcjach nauk szczegółowych, wyjaśniających fakty dane w doświadczeniu przednaukowym. Filozofia we właściwy dla siebie sposób interpretuje samo to doświadczenie. Relacje konieczne, którymi się ona zajmuje, mają być dostatecznie proste, aby mogły być ujęte bezpośrednio w pierwszym z brzegu zetknięciu z konkretem. Relacje te mają jednak charakter treściowy, a nie zakresowy, jak relacje, które bada logika i matematyka. Obecnie podkreśla się coraz mocniej różnicę między spekulacjami logicznymi i matematycznymi, abstrahującymi od treści, a myśleniem filozoficznym, zachowującym powiązanie z realnym, istniejącym bytem i jego treścią.

Są to rzeczy ogólnie znane — warto jednak przypomnieć, że taka sytuacja nie zawsze istniała. Był czas, kiedy odrębności pomiędzy naukami nie zaznaczały się tak ostro. W miarę rozwoju nauk swoistość ich twierdzeń występuje coraz dobitniej. Dziś np. filozoficzna koncepcja człowieka jest wyraźniej niewspółmierna wobec koncepcji kształtujących się we współczesnej psychologii eksperymentalnej, niż było to w XIX wieku. Nie przeszkadza to jednak wcale ani w uprawianiu psychologii, ani w uprawianiu filozofii.

W pewnych wypadkach wzajemny stosunek dwóch nauk pozwala na interpretowanie tez jednej nauki w terminologii innej nauki. Bardzo wiele twierdzeń biologii można np. wyrazić w języku chemii bez wyraźnego uszczerbku dla treści, a nawet z korzyścią. Pewne fragmenty biologicznego oglądu świata sprowadzają się już dziś do oglądów chemicznych czy nawet fizykalnych (życie jako chemizm białka, przyswajanie jako gra napięć powierzchniowych). Przekładanie problematyki biologicznej na chemiczną czy fizykalną jest w pewnym stopniu ułatwione przez „namacalność" tej problematyki i podstawową wspólnotę metody sprawdzania tez przez odwołanie się do różnego typu pomiarów. Przyrodnik może wskazać chemikowi wyodrębniony przedmiot swoich dociekań — np. proces kariokinezy — i chemik używając swoich narzędzi może badać ten właśnie przedmiot. W toku postępowania tego rodzaju można znaleźć odpowiedniki dla pojęć jednej nauki w terminologii drugiej nauki sposobem jakby analogicznym do tego, w jaki Francuz i Polak ustalają między sobą relację między wyrażeniami *le chat* i „kot". Nie jest to oczywiście proste tłumaczenie z języka na język. Pojęcia jednej nauki różnią się od pojęć innej także treściowo. Isnieje jednak możliwość wskazania desygnatów tych pojęć — i wskazanie to umożliwia rzeczowe porozumienie.

Inaczej przedstawia się sprawa pomiędzy naukami przyrodniczymi a filozofią. Jak już stwierdziliśmy uprzednio, zdaniem typowych metafizyków (uprawiających filozofię w stylu arystotelesowskim) nie ma ścisłych genetycznych zależności między tezami filozofii a tezami nauk szczegółowych. Odrębność metody jest tak wielka, że w postępowaniu filozofa nie da się wykryć odpowiedników dla pomiarów fizycznych czy obserwacji biologicznych i powiązanych z nimi rozumowań i wnioskowań. W tej sytuacji nie jest możliwe skonstruowanie nadrzędnej teorii o charakterze naukowym, która by przyporządkowywała terminy nauk szczegółowych terminom filozoficznym (filozofię fizyki pojmuję jako teorię poznania fizykalnego, a nie jako syntezę fizyki i metafizyki). Jeśli ktoś dokonuje takiego przyporządkowania — to czyni to w sposób pozanaukowy, mniej lub więcej dowolny, na podstawie jakichś dostrzeżonych przez siebie analogii pomiędzy pojęciami filozofii a pojęciami nauk szczegółowych. Oczywiście nie można tej czynności zakazać. Wydaje mi się ona nawet i przyjemna, i ciekawa — ale trzeba, jak sądzę, troszczyć się o zachowanie świadomości, że takie postępowanie nie jest już uprawianiem nauki i nie prowadzi samo przez się do wartościowych rezultatów poznawczych.

Mogłoby się zdawać, że uwagi te przemawiają za tak zwa: teorią dwóch prawd — opiewającą w pewnej wersji, że to, co je prawdziwe np. w biologii, nie jest prawdziwe w filozofii cz w teologii — i dlatego właśnie nie należy, nie wolno łączyć z sobą różnych dziedzin poznania, aby sprzeczności między nim nie ujawniać, nie aktywizować. Każde ze zdań sprzecznych trzeb zamknąć w osobnej szufladzie, aby nie dopuścić do konflikt między nimi. Taki konflikt byłby bowiem tragiczny w skutkach — jego rezultatem byłby rozpad osobowości, utrata zdolności do spójnego działania. Analiza wykazuje, że przekonanie o niewspółmierności tez filozofii i tez nauk szczegółowych nie prowadzi do przyjęcia teorii dwóch czy więcej prawd. Odwrotnie — przekonanie to skłania do definitywnego porzucenia wszelkich koncepcji tego rodzaju. Jeżeli tezy filozoficzne i tezy nauk szczegółowych „mijają się", mają odrębny charakter — to z zasady nie mogą być sprzeczne i konflikt między nimi nie jest możliwy. O sprzecznościach jest sens mówić tylko w obrębie jednego systemu poznawczego. Mogą one powstać, gdy podejmiemy próbę przekładu, transpozycji tez filozofii na teren fizyki lub odwrotnie. Przekład ustawia tezy różnych nauk na jednej płaszczyźnie — lecz gdy, jak w tym wypadku, pozbawiony jest rzeczowych podstaw, może zniekształcać treść twierdzeń tak dalece, że dyskusja staje się bezprzedmiotowa. Ewentualne sprzeczności dotyczą nie właściwych tez nauki, lecz wątpliwych tworów fantazji i inwencji, za które żadna z nauk nie może przyjąć odpowiedzialności. Próby rozwiązań eklektycznych w filozofii — i w ogóle w nauce — są bezwartościowe poznawczo i niedopuszczalne z metodologicznego punktu widzenia.

Światopogląd, nawet naukowy, to nie nauka. Można zaobserwować, że w budowaniu światopoglądu występują tendencje do eklektyzmu, do syntetyzowania wyników badań nauk szczegółowych z tezami światopoglądowymi, do wyciągania daleko idących wniosków o charakterze istotnie filozoficznym z tych czy innych teorii czy twierdzeń przyrodniczych. Od przykładów takiej postawy aż się roi. Elektrony np. (jak kiedyś atomy, czy eter) miałyby być odpowiednikiem któregoś z filozoficznych pojęć materii, arystotelesowskie cnoty-sprawności uważa się za zespoły odruchów warunkowych, kosmiczne energie duchowe grasują nawet w języku potocznym. Rzadko też zdarza się, aby matematycy rozumieli, że w innym sensie operuje terminem „nieskończoność" teoria mnogości, a w innym filozofia.

Takie tendencje do nieuprawnionej syntezy przekształcają się czasem w tendencje do eliminacji — jeden ogląd świata akceptuje

się jako właściwy, pozostałe uważa się za iluzoryczne. Mówi się wtedy „cnoty to naprawdę odruchy warunkowe" (światopogląd „psychologa") lub „elektrony to w istocie *materia prima*" (światopogląd „metafizyka").

Wydaje się, że tego rodzaju próby są właśnie przejawami niebezpiecznej ciasnoty i są niezgodne z duchem zdrowego uniwersalizmu czy postawy synkretystycznej, postulowanej przez Wilkanowicza (*Powrót*, s. 141).

Być może, że nauki szczegółowe dojdą z czasem do jakiegoś całościowego ujęcia przyrodniczego aspektu rzeczywistości. Wtedy ich interpretacja światopoglądowa będzie na pewno łatwiejsza, ale też nie powinna przekraczać granic tego właśnie aspektu. W stosunku do nauk humanistycznych szanse jednorodnego ujęcia są bardzo nikłe — i nawet nie jest ono chyba pożądane, bo w tej dziedzinie, tak bardzo wielowarstwowej, musiałoby ono prowadzić do ciasnoty. Podejście do filozofii chyba z zasady musi być uniwersalistyczne. Trzeba pogodzić się z jej specyfiką i z faktem, że nie ma możliwości poprawnego metodologicznie zestawiania filozofii z naukami szczegółowymi. Funkcjonalna synteza, jaka dokonuje się w światopoglądzie, gdy przesłanki filozoficzne służą do hierarchizowania różnych aspektów rzeczywistości, jest czymś pozanaukowym, choć nie pozaracjonalnym. Jest to twór zupełnie swoisty, jedyny w swoim rodzaju. Nie mieści się w filozofii, bo bierze pod uwagę elementy heterogeniczne w stosunku do niej (przekonania oparte na tezach nauk szczegółowych). Nie mieści się też w ramach nauk szczegółowych, gdyż ich przesłanki nie dają podstaw do wartościowania.

Jeśli podstawowa dla światopoglądu czynność — wartościowanie — nie mieści się w ramach nauki, światopogląd może być nazwany naukowym tylko w tym sensie, że z nauką ma związek, że ją jakoś bierze pod uwagę — i że jest racjonalnie uporządkowany. Znaczy to, że tezy bardziej podstawowe w nauce, lepiej, pełniej uzasadnione, także i w ramach światopoglądu stanowią jakieś principia, że porządek uznawania tez jest zachowany. Jako przykład może tu służyć stosunek elementów filozoficznych do teologicznych w światopoglądzie. Filozofia jako nauka jest całkowicie samodzielna — teologia nie jest dla niej źródłem tez. Raczej teologia w swej postaci spekulatywnej korzysta z dorobku filozofii. W budowie światopoglądu w praktyce bywa nieraz inaczej. Poglądy filozoficzne przyjmuje się dlatego, że przyjęte z góry poglądy teologiczne je implikują. Intuicyjnie jakoś wyczuwamy, że w takim światopoglądzie coś jest nie na swoim miejscu, że nastąpiło jakieś strukturalne przesunięcie, które jego wartość i styl

zmienia. Taki światopogląd trudno nazwać naukowym — choć może on być merytorycznie słuszny i prawdziwy. W światopoglądzie — skoro nie jest on nauką — rygory metodologiczne nie obowiązują, ale powinna być zachowana w procesie jego budowy jakaś prosta świadomość metodologiczna, wyrażająca się w przekonaniu, że w różnych dziedzinach wiedzy obowiązują różne kryteria i reguły przyjmowania tez, że charakter tych reguł wpływa na poznawczą wartość twierdzeń, które mają zostać włączone w światopogląd. Wystarczy jednak, aby dane twierdzenie było uzasadnione zgodnie z tymi regułami, aby mogło stać się wartościowym elementem światopoglądu. Metodolog-schematysta, którego krytykuje Wilkanowicz, to po prostu zły metodolog. Okazuje się, że ciasnota umysłowa jest groźna nie tylko w filozofii i w teologii. Chyba jeszcze i metodologia nauk powinna być włączona na listę dyscyplin niebezpiecznych, to znaczy takich, w których ciasnota wywiera daleko idące skutki światopoglądowe, i to w trybie doraźnym.

Metodolog schematysta dokonuje absolutyzacji pewnych reguł i kryteriów kosztem innych, absolutyzacji na ogół nie uzasadnionej. Na tej podstawie dyskwalifikuje pewne dziedziny poznania jako nienaukowe, a także odmawia im racjonalnego znaczenia światopoglądowego. Przy takim podejściu do metodologii światopogląd powinien być jakimś monolitem, opartym na jednej jedynej wyłącznie wartościowej dziedzinie poznania. Schematyści proponują ludziom monolity światopoglądowe różnego autoramentu: teologiczne, filozoficzne, scjentystyczne. Każdy z nich, choć może imponujący, jest jakoś fasadowy i ciasny. Monolity nie odpowiadają potrzebom światopoglądowym normalnych ludzi, nie wystarczają jako podstawa racjonalnej motywacji działania. Nie widząc innych możliwości, ludzie przechadzający się wśród samych monolitów rezygnują z racjonalności światopoglądu i z wszelkich prób wiązania go z poznaniem filozoficznym i w ogóle naukowym. A to już jest klęska, bo światopoglądy irracjonalne w bardzo wielu wypadkach przekreślają możliwości porozumienia między ludźmi. Irracjonalizm pozwala konsekwentnie stosować jedynie agitację i środki bogate — w tej czy innej formie — lecz zawsze na mocy arbitralnej decyzji.

Reasumując:

Tezy różnych nauk w całej swojej odrębności i swoistości są potrzebne do budowy światopoglądu odpowiadającego bogactwu natury ludzkiej, różnorodności dążeń, zainteresowań i form aktywności psychicznej. Nikt nie może patrzeć na świat wyłącznie filozoficznie czy wyłącznie biologicznie. Nauki szczegółowe i filozofia

uzupełniają się w swoich funkcjach światopoglądowych. Filozofia daje racjonalne oparcie dla funkcji hierarchizowania wartości, szkielet filozoficzny nadaje światopoglądowi kierunkowość. Bez filozofowania nie ma możliwości rozumnego wyboru w wielu dziedzinach życia, których nikt nie może pominąć. Nauki szczegółowe dostarczają elementów koniecznych dla sprawnego działania i rozumienia procesów, w których się uczestniczy. Przyrodnik, a jeszcze bardziej zootechnik czy agronom, musi widzieć życie także od strony białka: będzie je tak widział, choćby go na siłę impregnować aktem i możnością. Cóż więc począć?

Zarysowują się dwa wyjścia — oba chyba zgodne w zasadzie z proponowaną w *Powrocie* postawą synkretystyczną — otwartą.

1. Tworzyć *ad hoc*, pozanaukowo, przyporządkowania i syntezy — byle oparte na istniejących, choćby niezupełnych i niedokładnych analogiach — ale zdając sobie sprawę, że jeśli w tym procesie interpretowania natrafimy na trudności i sprzeczności, to będą one wynikiem nieuniknionych błędów przekładu, błędów zestawienia i nie dowodzą bynajmniej bezwartościowości czy to filozofii, czy to nauk szczegółowych.

2. Bardziej radykalnie pogodzić się z istotną wieloaspektowością świata, z różnorodnością niesprowadzalnych do siebie oglądów rzeczywistości. Ogląd filozoficzny, jako najbardziej wprost nawiązujący do konkretu, może być uznany za podstawowy — ale nie wyklucza innych, niesprzecznych z nim przecież, lecz tylko różnych. Zgodzić się na światopogląd bogaty, pozwalający na wiele spojrzeń na tę samą rzecz, światopogląd, w którym punkt widzenia nie jest stały, lecz ruchomy. Położyć nacisk na niepomijanie żadnego oglądu, jako na gwarancję prawidłowego działania. Względny prymat filozofii polegałby wtedy nie na eliminacji różnorodności, lecz na wprowadzaniu hierarchii tam, gdzie to możliwe i potrzebne.

Dobrą stroną takiej postawy światopoglądowej jest to, że stwarza ona silne motywy dla tolerancji i zrozumienia wielu stanowisk, raczej skłania do uzupełniania cudzych poglądów niż do ich zwalczania. Na pewno też ułatwia nawiązanie rzeczowego kontaktu z ludźmi bardzo różnymi od nas samych, pozwala z nimi współdziałać tam wszędzie, gdzie istnieje jakaś, choćby bardzo ograniczona wspólnota koncepcji. Troska o postawę otwartą jest, jak sądzę, aktualna i w krainie filozofów, i gdzie indziej.

Halina Bortnowska

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ŚRODOWISKO FILOZOFICZNE KUL

Sądzę, iż nie jest najlepiej, gdy w Polsce — i to w środowiskach katolickich — brak niekiedy informacji o sytuacji filozofii na KUL. Sądzę też, iż z uwagi chociażby na społeczne funkcje filozofii sytuacja ta zainteresuje szersze grono Czytelników. Ograniczony miejscem, nie mogę tu dać prób jakiegoś ujęcia syntetycznego i dokładnego. Poprzestać muszę na podaniu kilku rysów charakterystycznych oraz szeregu informacji na temat pracy osób, tworzących środowisko filozoficzne na KUL.

*

Istnieją rozmaite niebezpieczeństwa zarówno przy nauczaniu jak i badaniu filozoficznym. A więc niebezpieczeństwo szkolarskiego schematyzmu, werbalizmu i podręcznikowej ogólnikowości. Niebezpieczeństwo izolacji w stosunku do ugrupowań i szkół używających odmiennych języków filozoficznych. Niebezpieczeństwo ugrzęźnięcia w tradycji, w tym, co było niegdyś. Albo wprost przeciwne niebezpieczeństwo ahistoryzmu, nieznajomości dorobku innych, dziejów problematyki. Niebezpieczeństwom tym nierzadko ulegają współcześni filozofowie. Na ogół bywa niestety tak, że fenomenologowie znają tylko prace fenomenologów, tomiści — tomistów, pozytywiści cenią tylko siebie, a analitycy z radością odkrywają rzeczy znane już (i to niekiedy lepiej) Arystotelesowi. Stwierdzić można i trzeba, że środowisko filozoficzne KUL w znacznym stopniu uniknęło wszystkich tych wyżej wymienionych niebezpieczeństw. Charakteryzuje się ono uniwersalizmem, otwartością i dynamizmem. Łączy dobrą znajomość zarówno tego, co dawne, jak i tego, co nowe — i to bynajmniej nie tylko w ramach jednej szkoły. W przeważającej swej części jest zawsze gotowe do dyskusji z innymi i skłonne jest swych oponentów traktować jako sprzymierzeńców w poszukiwaniu prawdy. Można przyjść i sprawdzić.

*

Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej uprawia się wszystkie zasadnicze dyscypliny filozoficzne; studia są organizowane w ramach

czterech specjalizacji: w zakresie filozofii teoretycznej, filozofii przyrody, psychologii oraz filozofii praktycznej. Obok katedr ściśle filozoficznych istnieje szereg katedr przedmiotów pomocniczych, wśród nich matematyki, fizyki, biologii. Na Wydziale Filozoficznym uzyskuje się tytuł magistra oraz przeprowadza przewody doktorskie i habilitacyjne w zakresie nauk filozoficznych. Jakkolwiek wiele dałoby się powiedzieć o psychologii, etyce czy socjologii, a także o pracy katedr przyrodniczych, w niniejszym szkicu informować będę tylko o dziedzinach nauczania i badania wchodzących ściśle w zakres tzw. filozofii teoretycznej.

Na Wydziale Filozoficznym prowadzi się pracę dydaktyczną (w postaci wykładów kursorycznych i monograficznych, ćwiczeń, proseminariów i seminariów) oraz badawczą; tę ostatnią zespołowo (na seminarium lub konwersatorium) i indywidualnie. Plan studiów jest tak pomyślany, aby specjalizujący się w filozofii teoretycznej poznali zarówno dawny jak i współczesny dorobek naukowy, przyswoili sobie narzędzia i rezultaty współczesnej logiki formalnej, semiotyki i metodologii nauk oraz umieli operować trzema podstawowymi językami filozoficznymi: pozytywistycznym, fenomenologicznym i tomistycznym. Przebieg rozmaitych spotkań naszych studentów ze studentami innych środowisk pozwala stwierdzić, iż tym pierwszym nieobca jest orientacja w rozmaitych współczesnych stanowiskach i aparaturach pojęciowych. Przyswojenie studiującym żywej i urozmaiconej współczesności filozoficznej jest ułatwione przez to, iż wśród pracowników naukowych Wydziału znaleźć można rozmaite mentalności, zainteresowania i orientacje; spotkać tu można znawców a niekiedy nawet częściowych sympatyków rozmaitych nurtów i kierunków: są tacy, którzy pilnie śledzą ruch analityków anglosaskich, i tacy, którym nieobca jest fenomenologia, tacy, którzy dobrze orientują się w egzystencjalizmie, i tacy, którzy bliżej studiują poglądy w rodzaju Perelmana czy Gonsetha.

Gdyby już trzeba klasyfikować filozofów KUL usztywniającymi etykietkami (na które wielu z nich nie ma ochoty), to bez wątpienia należy powiedzieć, iż na Wydziale panuje tomizm. Ale tomizm nie jest bynajmniej kierunkiem jednolitym i dzisiaj trzeba w jego ramach wyróżnić co najmniej trzy główne nurty: tradycyjny, lowański i egzystencjalny. Na KUL spotkać można przedstawicieli wszystkich trzech nurtów, lecz grupę najbardziej liczną i dynamiczną stanowią reprezentanci lub przynajmniej sympatycy tomizmu egzystencjalnego, A. M. Krąpiec OP, St. Swieżawski oraz ich uczniowie: Franciszka Wilczek-Tuszyńska (przebywa w Kanadzie), ks. Bohdan Bejze, Mieczysław Gogacz i inni; bliski tej grupie jest Jerzy Kalinowski (obecnie przebywający we Francji). Tomizm KUL nawiązuje do żywych dyskusji tomizmu zachodniego i kontynuuje oryginalnie i twórczo najbardziej dynamiczny jego nurt. Na Zachodzie bowiem tomizm tradycyjny (mimo, że wśród

jego zwolenników znaleźć można i wybitniejsze umysły) zakrzepł już właściwie w schematyzm i ogólnikowość podręczników, które reprezentują przysłowiową scholastyczną ścisłość w dość zwerbalizowanej postaci, tomizm zaś lowański (ciekawy przede wszystkim ze względu na swe zainteresowania epistemologiczne) ciągle ulega rozmaitym modom (ostatnio modzie na fenomenologię). Tomizm egzystencjalny natomiast wydaje się przynosić ożywczy protest przeciwko werbalizmowi i schematyczności, walcząc bezkompromisowo o realizm i sprowadzając właściwie całą filozofię do metafizyki, do teorii bytu (za to ostatnie autor niniejszych uwag bynajmniej go nie chwali).

Sekcja teoretyczna prowadzi dwie akcje badawcze o charakterze zespołowym. Pierwsza, kierowana przez prof. Swieżawskiego, dotyczy scholastyki europejskiej i polskiej. Druga, koncentrująca się na posiedzeniach tzw. Konwersatorium Meta-filozoficznego (działającego od roku 1952), zajmuje się metodologią i epistemologią filozofii, a szczególnie metafizyki. Bliższe informacje o stanie i rezultatach tych badań znaleźć można w wydawnictwach KUL.

Aby Czytelnikowi zademonstrować nie tylko opinie sprawozdawcy, lecz i garść faktów, poinformuję poniżej o aktualnej działalności i planach badawczych pracowników naukowych Wydziału Filozoficznego, pracujących na terenach związanych z tzw. filozofią teoretyczną.

*

Ks. dr Stanisław Adamczyk, prof. nadzwyczajny, kierownik I Katedry Metafizyki, zajmuje się przede wszystkim metafizyką poznania oraz teodyceą (teologią filozoficzną). Ostatnio wydał *Metafizykę ogólną, czyli ontologię*, podręcznik przeznaczony zasadniczo dla seminariów duchownych, poziomem swym nie ustępujący zagranicznym podręcznikom tego typu. Książka ta metodą wykładu oraz treścią głoszonych twierdzeń pozwala zaliczyć autora do przedstawicieli tomizmu tradycyjnego. Ks. Adamczyk zamierza kontynuować serię podręczników. *Krytyka ludzkiego poznania* jest już gotowa do druku, zaś *Kosmologia* znajduje się w przygotowaniu. Poza tym gotowa do druku jest większa monografia (ponad 300 stron) pt. *De existentia substantiali in doctrina Sancti Thomae Aquinatis*; książka ta zajmuje się przede wszystkim zagadnieniem przyczynowania istnienia substancjalnego i wydaje się interesująca dzięki swoim polemikom z rozmaitymi współczesnymi tomistami. Ks. Adamczyk prowadzi dwa wykłady monograficzne (z teodycei oraz z teorii poznania) oraz seminaria z metafizyki i (ostatnio) z kosmologii. Pod jego kierunkiem pisane są dwie prace doktorskie, jedna z teodycei, druga z teorii poznania.

Dr Mieczysław Albert Krąpiec OP, docent, kierownik II Katedry Metafizyki, po dwóch większych książkach (*Realizm ludzkiego poznania*

i *Teoria analogii bytu*) przygotowuje następną pt. *Teoria bytu. Próba charakterystyki systemów Arystotelesa i Tomasza.* Poza tym planuje wespół z ks. St. Kamińskim wydać większą rzecz pt. *Z teorii i metodologii metafizyki.* Od co najmniej dwu lat zainteresowania o. Krąpca idą w kierunku refleksji metodologicznej i epistemologicznej nad uprawą egzystencjalnie ujętej metafizyki. Te zainteresowania przejawiają się zarówno na wykładzie monograficznym z metafizyki jak i w pracach Seminarium metafizyki. Pod kierunkiem o. Krąpca 18 doktorantów podjęło pisanie prac dyplomowych z zakresu metafizyki i teorii metafizyki.

Ks. dr Antoni Korcik, docent, kierownik Katedry Logiki, jest wybitnym znawcą historiografii logicznej, autorem wielu przyczynków z historii logiki. Prowadzi seminarium z tego zakresu.

Ks. dr Stanisław Kamiński, docent, kierownik Katedry Metodologii Nauk, autor szeregu prac z dziedziny teorii definicji, znawca historii tego zagadnienia, oraz autor kilku prac z historii poglądów na indukcję, ostatnio zajmuje się przede wszystkim metodologią metafizyki. Tę problematykę rozpatruje na Seminarium metodologii nauk, a zagadnienia pokrewne omawia na wykładach monograficznych z logiki oraz z metodologii nauk. W przygotowaniu posiada pracę pt. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, referującą współczesne dyskusje na te tematy, oraz obszerny podręcznik dla seminariów duchownych pt. *Elementy metodologii nauk i metodyki pracy naukowej.* Pod kierunkiem ks. Kamińskiego przygotowuje się 5 prac doktorskich z zakresu semiotyki i metodologii metafizyki. Głównie zasługą ks. Kamińskiego jest to, iż środowisku filozoficznemu KUL nieobce są zarówno operowanie narzędziami wypracowanymi przez współczesną logikę, jak i znajomość aparatury i poglądów neopozytywizmu i szkoły analitycznej.

Ks. dr Witold Marciszewski prowadzi wykład monograficzny z metodologii nauk filozoficznych. Śledzi dorobek nurtu analitycznego w Anglii i Ameryce. Zajmuje się przede wszystkim rolą aparatury językowej w filozofii oraz stosunkiem empiryczności i konieczności w poznaniu filozoficznym.

W dziedzinie logiki i metodologii filozofii pracują poza tym mgr Tadeusz Kwiatkowski (zajmujący się także historią logiki) oraz mgr Stanisław Majdański.

Ks. dr Stanisław Mazierski jest głównym przedstawicielem kosmologii na KUL, w wielu sprawach zbliżającym się w swych poglądach do tomizmu lowańskiego. Prowadzi seminarium z filozofii przyrody, na którym dokonywane są analizy tradycyjnych pojęć i zagadnień kosmologicznych przy pomocy współczesnej aparatury metodologicznej oraz podejmowana jest próba konfrontacji zasad filozofii tomistycznej z rezultatami współczesnego przyrodoznawstwa. Od dłuższego czasu głównym przedmiotem zainteresowań ks. Mazierskiego jest zagadnienie determinizmu i indeterminizmu na terenie fizyki i filozofii przyrody oraz

zagadnienie praw przyrody; w związku z tym powstała rozprawa habilitacyjna *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizykalnym i filozoficznym* oraz przygotowywana jest książka pt. *Współczesne koncepcje praw przyrody*. Pod kierunkiem ks. Mazierskiego ks. T. Rutowski napisał rozprawę doktorską pt. *Determinizm i indeterminizm w świetle pierwszych zasad filozofii Tomasza*, a ktoś inny przygotowuje rozprawę doktorską na temat przedmiotu i metody filozofii przyrody.

Dr Stefan Swieżawski, profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej, interesuje się przede wszystkim historią antropologii filozoficznej oraz metodą uprawiania historii filozofii. Ostatnio pracuje nad książką o stosunku między filozofią a historią filozofii (w związku z tym przebadał rozmaite na ten temat stanowiska od Hegla do Tatarkiewicza i Ingardena) oraz prowadzi badania nad związkami między średniowieczem a nowożytnością. W zakresie badań prof. Swieżawskiego znajduje się również scholastyka polska. W bieżącym roku akademickim nie prowadzi zajęć dydaktycznych z powodu wyjazdu za granicę.

Ks. dr Marian Kurdziałek, kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Wczesnego Średniowiecza, zajmuje się przede wszystkim pracami edytorskimi. Dzięki dłuższemu pobytowi zagranicą ks. Kurdziałek mógł przygotować do druku dwa ważne teksty, odkryte jeszcze przed wojną przez A. Birkenmajera. Są to *Davidis de Dinanto Scriptorum Fragmenta* oraz *Quaestiones Nicolai Peripatetici*; będą to pierwsze wydania z pełnym aparatem krytycznym. W przeciwieństwie do seminariów historycznych prof. Swieżawskiego i dra Gogacza seminarium ks. dra Kurdziałka ma charakter wybitnie edytorski. Wykład monograficzny poświęcony jest historii *artes liberales*.

Dr Mieczysław Gogacz, zajmuje się zarówno historią metafizyki jak i systematycznymi rozważaniami w zakresie filozofii bytu. W druku znajduje się jego druga książka, zawierająca dwie rozprawy habilitacyjne: *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury* i *Problem prawdy u Henryka z Gandawy*. Problematyka tych rozpraw była przedmiotem wykładów monograficznych. Poza tym dr Gogacz prowadzi seminarium z historii filozofii, na którym w bieżącym roku przeprowadza się analizę komentarza Franciszka de Silvestris z Ferrary do *Contra Gentiles* Tomasza.

Ks. dr Franciszek Tokarz wykłada historię filozofii indyjskiej. Poza tym zajęcia zlecone prowadzą: dr Zofia Włodek (paleografia), dr Władysław Seńko (scholastyka polska), dr Władysław Stróżewski (estetyka).

Wreszcie niżej podpisany prowadzi wykład monograficzny z historii filozofii współczesnej oraz zajmuje się systematycznie problematyką teorii poznania i metodologii nauk filozoficznych, przygotowując na ten temat większe prace.

Wyżej wymienieni pracownicy naukowi są autorami szeregu artykułów specjalistycznych („Roczniki Filozoficzne KUL", „Zeszyty Naukowe KUL", „Mediaevalia Philosophica Polonorum", „Studia Logica", „Ruch Filozoficzny") oraz popularnych („Znak", „Więź").

Na tym kończę ten niepełny obraz filozofii na KUL, której życie wraz z jego blaskami i trudnościami trudno przekazać w krótkiej informacji.

Antoni Stępień

O DOWODACH ISTNIENIA BOGA

Problem ostatecznych uzasadnień rzeczywistości, racjonalnego jej zrozumienia i wyjaśnienia jest nie tylko ciągle żywym przedmiotem badań filozofów, ale i wciąż aktualną sprawą każdego myślącego człowieka. Od sposobu tego tłumaczenia zależy sens jego osobistego istnienia, przyjęcie celu jego życia. W tym punkcie spotykają się zainteresowania specjalistów i laików. I tu często powstaje niebezpieczeństwo brania po „laicku", a więc nie tylko praktycznie, lecz i po dyletancku tego, co podają specjaliści w wyniku swych długich, żmudnych i precyzyjnych dociekań. Stąd też łatwo w tych sprawach o nieporozumienia i błędy — jeśli nie sofistykę. Ale każdy człowiek jako istota rozumna ma prawo a nawet obowiązek poznania prawdy o świecie, i to prawdy absolutnej i ostatecznej. Ma prawo osobiście jej dociekać i ją dojrzeć. Może też, i nawet powinien, sprawdzać rozwiązania podawane przez innych. Chodzi tylko o to, by to sprawdzanie odbywało się w sposób nie tendencyjny, tzn. kierowane było pragnieniem poznania obiektywnej prawdy o rzeczywistości i dokonywało się w sposób formalnie poprawny. Te jak najbardziej racjonalne warunki muszą być spełnione zwłaszcza wówczas, gdy tego rodzaju pracę wykonuje się za innych i dla innych. Wtedy musi to być wzór pracy merytorycznie trafnej i poprawnej formalnie.

Książka Władysława K o z ł o w s k i e g o *O dowodach istnienia Boga*, wydana w ramach „Biblioteki Postępowego Wychowania" [1], stanowi generalną próbę sprawdzenia pewnego typu tłumaczenia rzeczywistości, według którego jedynym sensownym wyjaśnieniem istnienia świata jest przyjęcie istnienia Boga. Jest to pozycja „Biblioteki W y c h o w a n i a"— jej zadaniem jest także uczyć uczciwego, porządnego i r a c j o n a l n e g o myślenia i takiej pracy. Ma to być pomoc w kształtowaniu naukowego poglądu na świat.

---

[1] Władysław K o z ł o w s k i, *O dowodach istnienia Boga*, Warszawa 1960, „Iskry", „Biblioteka Postępowego Wychowania".

W poniższych uwagach chodzi o zbadanie z czysto racjonalistycznych pozycji poprawności tej próby. Zwróci się uwagę przede wszystkim na stronę formalną treści książki. Jest bowiem kwestią bezsporną, że wartość w tej dziedzinie przede wszystkim przesądza o wartości głoszonych tez.

1. Postulatem naukowej poprawności każdej dyskusji jest gruntowne poznanie zwalczanego poglądu. Autor omawianej książki zdaje sobie sprawę z tego rodzaju wymagań, bo zarzuca np. Księdzu Kwiatkowskiemu, że wśród cytowanych w jego dziele uczonych „nie ma ani jednego uczonego współczesnego" (s. 25). Niestety, tego samego rodzaju zarzut można skierować przeciw autorowi, który omawiając np. dowody istnienia Boga, wypracowane przez filozofię tomistyczną, nie tylko nie sięga do dzieł św. Tomasza i nie uwzględnia zdania wspólczesnych filozofów-tomistów, ale zasadniczym źródłem informacji czyni popularny podręcznik dogmatyki dla szkół średnich, a więc dziedziny, dla której czysto rozumowe poznanie Boga jest czymś ubocznym. Sformułowania podręcznikowe spłycają zazwyczaj każdą problematykę skrótowością ujęcia i odseparowaniem od właściwego kontekstu. Nieadekwatność podręcznikowego przedstawienia pogłębia się zwłaszcza wówczas, gdy poruszany problem należy zasadniczo do innej dziedziny wiedzy. Jeśli ktoś w kwestii filozoficznych dowodów na istnienie Boga opiera się na takim źródle, wolno przypuszczać, że nie jest odpowiednio poinformowany o stanie wiedzy filozoficznej na ten temat. Ignorancja ta jest tym bardziej nieusprawiedliwiona, że w ostatnich latach w polskiej literaturze naukowej i popularnej właśnie problematyce istnienia Boga poświęcono dużo miejsca. (Pisali na ten temat np. A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie o istnieniu Boga*, „Znak" 5 (1950), s. 281—295; *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, „Polonia Sacra" 6 (1953—4), s. 97—113; *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak" 11 (1959), s. 564—578; *Tajemnica i absurd w ostatecznym tłumaczeniu rzeczywistości*, „Tygodnik Powszechny" z 20. 1. 1957; Ks. K. Kłósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, Warszawa 1956; F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota*, Warszawa 1957, ss. 328; W. Granat, *Teodycea*, Poznań 1960, ss. 482; B. Bejze, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak" 11 (1959, s. 579—587; *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak" 10 (1958), s. 896—910; *Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym* i *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak" 10 (1958), s. 598—606.)

Na łamach polskich czasopism toczyła się żywa dyskusja dotycząca właściwej interpretacji dowodów. Ukazał się także przekład słynnej książki Mascalla, *Ten, Który jest*. Z tego wszystkiego w omawianej książce nie ma nawet najmniejszego śladu.

Wobec powyższego postępowanie Kozłowskiego można uznać za *ignoratio elenchi* (dowód nie na temat), a w najlepszym razie za krytykę pewnego podręcznika dogmatyki, nie zaś za krytykę filozoficznych dowodów istnienia Boga. Ale i w takim przypadku popełnia autor świadomie czy nieświadomie zasadnicze błędy.

2. Poważnym nieporozumieniem i niezrozumieniem istoty problemu jest traktowanie przez autora omawianej książki dowodu etnologicznego, historycznego, biologicznego czy moralnego na równi z dowodami filozoficznymi formułowanymi w oparciu o metafizykę tomistyczną.

Racjonalna koncepcja doktryny, która ma być rzetelną informacją o jakimś przedmiocie, postuluje, aby metody naukowe były proporcjonalnymi i efektywnymi środkami do określonego celu badawczego. Poszczególne nauki, choćby dotyczyły tej samej rzeczywistości (tzw. przedmiot materialny nauki), badają tę rzeczywistość w wyróżnionym przez siebie aspekcie (tzw. przedmiot formalny) i do wyodrębnionego przedmiotu badań dostosowują odpowiednią metodę. Nauki różnicują się właśnie swoistymi aspektami ich obiektów. I tak np. aspekt rzeczywistości badanej w fizyce jest wyraźnie kwantytatywny. Fizykę interesuje mierzalna strona rzeczywistości. Bada ona, jak się rzeczy mają w aspekcie tego co się da (bezpośrednio lub pośrednio) zmierzyć, ująć ilościowo. Ale w konsekwencji obrania takiego aspektu badawczego, fizyk z góry jest ograniczony tylko do tego, co ma związek z rozciągłością, jako czymś ujmowanym ilościowo. Przedmiotem badań fizyka jest więc kwantytatywna, mierzalna strona świata materialnego i tylko świata materialnego. Jest niedopuszczalnym błędem metodycznym wykraczanie w badaniach poza przedmiot wyznaczony celem i metodą właściwą danej nauce. I tak np. fizyk jako fizyk, z racji swego ograniczonego przedmiotu i metody nie może rozstrzygać o tym, czy istnieje coś poza światem materialnym — jego narzędzia badania nie wykraczają bowiem poza materię. Ale też nie ma prawa twierdzić, że istnieje tylko i jedynie to, co jego „szkiełko i oko" pozwala dojrzeć. Jeśli to czyni, to staje się fizykiem filozofującym, a to prowadzi najczęściej do mieszania aspektów, celów i metod dwóch różnych dziedzin poznania: fizykalnego i filozoficznego, i tego rodzaju wyniki nie mają charakteru jakichkolwiek twierdzeń naukowych. I tak jest nie tylko z fizyką. Wszystkie nauki szczegółowe ze względu na swój przedmiot i metodę nie mogą być terenem, gdzie definitywnie rozstrzyga się problem istnienia czy nieistnienia Boga. Wyniki nauk szczegółowych mogą stanowić pewną ilustrację czy uboczny argument w takiej dyskusji, ale „dowody" formułowane w oparciu o tezy i metody nauk szczegółowych zawsze będą miały tylko wartość probabilistyczną — zgodnie zresztą z charakterem teorii tych nauk. Sprawa ta może nie zawsze dość jasno uświadomiana jest także w środowiskach katolic-

kich. Stąd niepokój z powodu nowych teorii naukowych, obalających np. jakąś teorię przyrodniczą, z którą ubocznie wiązano argument za istnieniem Boga.

Nie neguje się wartości badań z zakresu etnologii czy historii kultury, które mogą stanowić ciekawy materiał dla historii, psychologii czy socjologii religii. Nie przeczy się też potrzebie formułowania argumentów w oparciu o teorię przyrodniczą. Dla wielu ludzi są one o wiele bardziej przekonywające niż dowody filozoficzne. Ale to są sprawy i względy praktyczno-psychologiczne. Teoretyczna wartość dowodu jest sprawą zupełnie inną. Z naukowego punktu widzenia trzeba tu przeprowadzić bardzo wyraźne rozgraniczenia, by uniknąć niepotrzebnych nieporozumień i niepokojów. Charakter tez i dowodów filozoficznych jest zupełnie inny niż tez i uzasadnień w naukach empirycznych. Tezy filozoficzne są konieczne, a tezy nauk empirycznych są w większości tylko prawdopodobne. Pierwsze nadto są niezależne od drugich. Stąd prawdy filozoficznej o istnieniu Boga nie jest w stanie obalić żadne nowe odkrycie archeologiczne ani żadna nowa teoria fizykalna.

Problem poznawalności istnienia Boga jest ściśle filozoficzny. Tylko filozofia, która nie zajmuje się wycinkiem jakiejś rzeczywistości, ale tłumaczy całą rzeczywistość w świetle pierwszych zasad (zasady tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, występującej w postaci zasady przyczynowości i celowości) może skutecznie rozwiązać problem istnienia Boga (por. A. Krąpiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*). Jest ona do tego uprawniona na mocy swego przedmiotu formalnego i swych metod.

Metafizyka jest bowiem nauką badającą przedmioty w aspekcie ich istnienia. Główne jej problemy to: czym jest istnienie, w jaki sposób istnieją przedmioty, jakie są warunki zaistnienia przedmiotu. Istnienie jest więc tym wyodrębnionym przedmiotem zainteresowania metafizyki. Przy czym nie zacieśnia ona przedmiotu swoich badań do żadnej kategorii bytów. Interesuje się wszystkim, co istnieje. I tu jawi się problem istnienia Boga — nie jako założenie, ale jako konieczny warunek istnienia takiego bytu, który może przestać istnieć. Ten aspekt rzeczywistości, będącej przedmiotem metafizyki, oraz specyficzna metoda intuicji intelektualnej zapewniają twierdzeniom metafizycznym charakter realny, ogólny i konieczny (zob. w tej sprawie St. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu*, „Roczniki Filozoficzne KUL", 1959, t. VII, z. 1, s. 41—72).

Metafizyka jest nauką autonomiczną. W swym punkcie wyjścia opiera się na faktach bezpośrednio danych w doświadczeniu w ujęciach tak bezpośrednich i najprostszych, że nie wchodzą tu w grę interpretacje nauk szczegółowych. Bada przedmioty w aspekcie, który nie jest przedmiotem zainteresowania żadnej innej nauki. Filozofia

bytu nie jest bowiem uogólnieniem wyników nauk szczegółowych. Podaje ona nową prawdę o rzeczywistości. Nie znaczy to, że zachodzi tu sytuacja dwu prawd — w sensie dwu prawd między sobą sprzecznych. Obraz świata, dany w naukach szczegółowych, nie może kolidować z wiedzą przez filozofię podaną (jeśli jedne i drugie nie wykraczają poza swoje uprawnienia) — one się nawzajem dopełniają. Rzeczywistość jest bogata, a poznanie ludzkie aspektowe i stąd adekwatne jej poznanie wymaga, aby nie absolutyzować żadnego z wyróżnionych przez jakąś naukę aspektów, ale je „sumować".

Czy poprawne jest wobec tego hasło budowy światopoglądu naukowego, a więc rozstrzyganie problemów ostatecznego sensu istnienia, celu życia i ostatecznych uzasadnień rzeczywistości w oparciu jedynie o wyniki nauk szczegółowych? Czy nie zachodzi tu jakaś wadliwość metodologiczna polegająca na przekraczaniu kompetencji i celów poszczególnych nauk? Czy światopogląd naukowy nie powinien przede wszystkim uwzględnić nauki, która z racji swego przedmiotu i metody jest uprawniona do rozstrzygania tego rodzaju problemów? Oczywiście, chodzi tu ciągle o metafizykę jako filozofię bytu realnego, nie zaś „filozofowanie" jako niczym nieskrępowane rozwijanie fantastycznych pomysłów, racjonalną czy irracjonalną spekulację nad zagadkami świata.

3. Postulatem racjonalnej koncepcji nauki jest intersubiektywna sensowność jej twierdzeń. Polega ona na tym, aby każdy człowiek po przejściu odpowiedniego przygotowania był w stanie zrozumieć i skontrolować twierdzenia głoszone przez naukę jako prawdziwe, względnie takie, które należy uznać. W stosunku do twierdzeń filozoficznych, które są przedmiotem zainteresowania bardzo wielu ze względu na ich zbieżność z zagadnieniami światopoglądowymi, najczęściej zapomina się o konieczności dostatecznego przygotowania. Wypowiada się sądy na ich temat, nie siląc się na jakiekolwiek ich zrozumienie. Nie trzeba podkreślać, jaką rolę pełnią tu względy emocjonalne z racji tzw. „życiowego zaangażowania" w tych sprawach. Najczęstszym błędem jest odrywanie poszczególnych twierdzeń — w tym wypadku twierdzenia o istnieniu Boga — od całego systemu. Stąd niezrozumienia i nieporozumienia.

Często np. określa się metafizykę tomistyczną jako metafizykę teistyczną. Używający tego terminu rozumieją go w sensie dyskryminującym, że istnienie Boga jest głównym założeniem takiej metafizyki, a wszystkie zabiegi poznawcze dokonywane przez metafizykę, mają na celu rozumowe uzasadnienie tego z góry przyjętego twierdzenia. Metafizyka tak pojęta jest cała nastawiona na „obronę" Boga — wszystko wokół tego się koncentruje. Sąd taki jest częściowo usprawiedliwiony pewnymi uwarunkowaniami historycznymi (nie dość wy-

raźne rozgraniczenie między filozofią i teologią aż do XII wieku; filozofia — *ancilla theologiae*), ale z punktu widzenia teorii metafizyki klasycznej oraz rozumianej i uprawianej współcześnie — z gruntu niesłuszny. Metafizyka nie zakłada z góry żadnych twierdzeń, żadnych praw. Jest też w swym punkcie wyjścia neutralna wobec problemu istnienia Boga, jak zneutralizowany jest przedmiot filozofii realistycznej wobec tego, do jakich rozwiązań dojdzie. Nie chcę przez to powiedzieć, że problem Boga nie jest głównym problemem metafizyki, ale jest jej punktem dojścia, wynikiem, a nie założeniem — a to chyba z metodologicznego punktu widzenia zasadnicza różnica.

Metafizyk nie przeprowadza analizy rzeczywistości tak, aby „wyszło" istnienie Boga, ale sama ta analiza zmusza go w wyniku do przyjęcia istnienia Boga. Przy aktualnym ujęciu bytu w jego egzystencjalnych podstawach Bóg, pojęty jako czyste Istnienie, ukazuje się jako tylko r o z u m o w o uzasadniona, jedyna ostateczna racja istniejącej rzeczywistości.

Problem istnienia Boga rozpatruje się głównie w podręcznikach w formie tzw. dowodów. Powstała nawet osobna dyscyplina filozoficzna — teodycea, gdzie właśnie te dowody się formułuje, analizuje, przedstawia, broni przed zarzutami. Ale w związku z tym powstaje pewne niebezpieczeństwo traktowania tych dowodów jako czegoś autonomicznego, niezwiązanego organicznie z całą metafizyką, a przede wszystkim z koncepcją bytu. Popularny wykład tych dowodów (np. w podręcznikach szkolnych dogmatyki) ogranicza się zwykle do podania tych kilku wyrwanych zdań, które najczęściej nie przekonywają kogoś, kto pierwszy raz z nimi się zetknie. I to chyba normalne, bo zrozumienie czy przyjęcie tych dowodów suponuje zrozumienie i przyjęcie całej metafizyki. U podstaw ich leży dojrzenie takiej a nie innej struktury bytu, jego złożoności z elementów do siebie niesprowadzalnych. Analiza konkretu pozwoliła Tomaszowi wyróżnić w bycie zasadnicze złożenie: akt istnienia i realnie od niego różny element treściowy, tworzący istotę bytu. I to rozróżnienie jest podstawą dowodów, które poprzez ujęcie racji dostatecznej stwierdzają istnienie bytu niezłożonego, zawierającego w sobie jako doskonałość uzasadniającą cały byt — czyste, samoistne istnienie. Są to długie, żmudne i precyzyjne analizy, których nie mam zamiaru tu odtwarzać, ale chodzi o zwrócenie uwagi na to, że te dowody trzeba traktować jako dalszy ciąg rozważań nad bytem.

I chyba nie ma w tym nic dziwnego, że bez zrozumienia koncepcji bytu, wypracowanej przez filozofię realistyczną, i bez zrozumienia całego systemu tej filozofii trudno zrozumieć i przyjąć te dowody.

Czy wobec tego dowody filozoficzne dostępne są tylko dla wąskiego koła specjalistów, a więc twierdzenia metafizyczne nie są intersubiektywnie sensowne? Nie. Ale tak jak zrozumienie twierdzeń innych

nauk, np. matematycznych czy fizykalnych, wymaga pewnego przygotowania, poznania języka i metod właściwych dla tych dyscyplin — tak i zrozumienie twierdzeń filozoficznych musi być poprzedzone rzetelnym wysiłkiem poznawczym. Filozofia nie dostarcza gotowych formułek. Czytając filozoficzny tekst zawsze trzeba pamiętać o konieczności samodzielnego poznawania. A to chyba nie koliduje z postulatem intersubiektywnej sensowności jej twierdzeń?

4. Organiczne związanie tzw. pięciu dróg z całym systemem filozofii tomistycznej wyznacza także metodę, przy pomocy której mogłyby być podważone czy obalone. Systemów filozoficznych nie można skutecznie zwalczać w samych tylko konkluzjach, opierając się na arbitralnie przez siebie obranych założeniach. Trzeba sięgnąć do punktu wyjścia systemu, wykazać jego sprzeczność lub nierealność i fałszywość względnie dowolność zasad podstawowych, by potem odrzucić konkluzje.

Wymagania tego zupełnie nie spełnia książka Kozłowskiego. Autor nie tylko rozpatruje dowody w oderwaniu od ich naturalnego kontekstu, tzn. całego systemu filozofii tomistycznej, ale postępuje w ten sposób, że wyrwanym tezom tomistycznym przeciwstawia wyrwane tezy innych systemów filozoficznych. Charakterystyczne jest tu szafowanie tezami Kanta. Rzeczywiście, w powiązaniu z teorią poznania Kanta dowody te są bez znaczenia, ale nie zachodzi to w połączeniu z realistyczną teorią poznania arystotelesowską czy scholastyczną. Trudno przypuścić, by Autor był rzeczywiście zwolennikiem kantowskiej filozofii, u podstaw której leży tak specyficzna epistemologia. Trzeba bowiem przypomnieć, że Kant nie tylko krytykował dowody na istnienie Boga, ale i tezy materializmu. Na tej samej zasadzie, co — według autora — zostały obalone dowody na istnienie Boga — można by uznać za ostatecznie obalony materializm. Z tym chyba autor nie chciałby się zgodzić. Czy wybieranie tez „potrzebnych" i „wygodnych" z jakiegokolwiek systemu jest dopuszczalne z punktu widzenia racjonalnej i naukowej metody?

5. Wypowiedzi autora na temat metafizyki pozwalają przypuszczać, że metafizyki, o którą chodzi w związku z dowodami na istnienie Boga, a więc metafizyki tomistycznej, zupełnie nie zna. Świadczą o tym następujące jego twierdzenia: „metafizyka zakłada, że idee posiadają byt realny"; „metafizyka rozpatruje przedmioty i zjawiska poza ich związkiem, poza ruchem i zmiennością, traktując je jako nawzajem niezależne i niezmienne" (s. 153). Kto i gdzie w metafizyce tomistycznej tak twierdzi?

Czy wobec tego uzasadnione są wnioski autora, że metafizyka posługuje się błędnymi metodami myślenia, prowadzi do błędnych, fan-

tastycznych wniosków i że „odrzucenie metafizyki nie jest jednak żadnym „zacieśnieniem pojęcia nauki" (s. 154)? Czy racjonalnym postępowaniem jest mówienie o tym, czego się nie zna, i to w sposób tak apodyktyczny?

6. Stojąc na stanowisku, że dowody filozoficzne, należycie rozumiane i interpretowane zgodnie z podstawami systemu, w oparciu o który zostały sformułowane, są naukowo prawomocne i prowadzą do konkluzji koniecznych i pewnych, przypatrzmy się bliżej sposobowi ich przedstawienia i krytyce dokonanej w omawianej książce.

Trzeba mieć ciągle na uwadze fakt, że św. Tomasz dowodzenie istnienia Boga przeprowadza w filozofii i metodą filozoficzną. To determinuje już dopuszczalny sposób ich interpretacji.

Argumentacji filozoficznej zarzuca Kozłowski trzy zasadnicze błędy:

1 — błędne koło. „Argumentacja ta tylko pozornie opiera się na doświadczeniu czyli fakcie istnienia świata, gdyż wprowadzając pojęcie siły poza- i ponadświatowej, czyli Boga, tym samym zakłada już jego istnienie" (s. 57). „Stawia się pewną hipotezę i przeprowadza dowód jej prawdziwości za pomocą tej właśnie hipotezy" (s. 154); 2 — niewłaściwe operowanie pojęciami przyczyny i skutku; 3 — sprzeczność wewnętrzną: „rozumowanie to zawiera sprzeczność wewnętrzną, ponieważ gdyby założyć, że wszystko musi mieć swą przyczynę, to i istnienie Boga musiałoby mieć ją również" (s. 58).

ad 1. Jak już wyżej wspomniano istnienie Boga nie jest założeniem filozofii tomistycznej, ale jej punktem dojścia. Filozofia ta w swym punkcie wyjścia opiera się na faktach danych w doświadczeniu. Fakty te naświetla pierwszymi, oczywistymi zasadami bytu (zasada tożsamości, niesprzeczności i racji bytu). Filozof tłumaczy w świetle pierwszych zasad bytu i myśli to, co j e s t, wyjaśnia, dlaczego byty są takimi, jakimi są, tłumaczy stosunki panujące między rzeczami, uzasadnia ich dynamikę oraz ostateczne pochodzenie i cel. (Por. A. K r ą p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 114—5). I w ten właśnie sposób dochodzi do stwierdzenia, że musi istnieć Bóg jako jedyna racja tłumacząca istnienie świata. Filozof nie stawia hipotezy istnienia Boga, aby ją potem uzasadniać, lecz tłumacząc i wyjaśniając rzeczywistość pod względem jej istnienia — dochodzi do koniecznego przyjęcia racji będącej samym istnieniem absolutnym i nieuwarunkowanym. Inna sprawa, że niektóre niewłaściwe czy tylko skrótowe sformułowania podręcznikowe tych dowodów mogą sugerować interpretację podaną przez Kozłowskiego.

ad 2. Autor wprowadza następujące pojęcie przyczyny i skutku: „przyczyną jest takie zjawisko, które poprzedza w czasie inne zjawi-

sko, wywołuje je i określa jego naturę", „skutkiem jest takie zjawisko, które następuje w czasie po innym zjawisku jako jego wynik". „Pojęcia te mogą mieć zastosowanie do świata zjawisk" (s. 57). Zarzut Kozłowskiego, że w argumentacji filozoficznej niewłaściwie się operuje pojęciami przyczyny i skutku, jest bezpodstawny, gdyż nie odróżnia on pojęcia skutku i przyczyny w sensie potocznym czy przyrodniczym od pojęć filozoficznych, które występują w dowodach. A przecież jest poważną nieprawidłowością mieszanie języków. Faktem jest, że metoda badań świata, którą przyjmuje fizyka, wyklucza przyczynowość sprawczą ze swego zakresu, ale dlatego też jest zupełnie niekompetentna w sprawie rozstrzygnięcia, czy istnieje filozoficzna przyczynowość sprawcza, czy nie. Przyczynowość sprawcza nie jest pojęciem fizykalnym, ale metafizycznym, dotyczącym rzeczywistości jako przedmiotu filozofii. Dlatego właściwe jest operowanie metafizycznymi pojęciami przyczyny i skutku, odnoszącymi się do całego istnienia.

ad 3. Metafizycznej zasady przyczynowości, będącej wynikiem intelektualnego ujęcia bytu, nie należy rozumieć w ten sposób, że byt jako taki ma przyczynę i że nie można pojąć bytu nieuprzyczynowanego. Zasada przyczynowości odnosi się tylko do bytu nie mającego dostatecznej racji istnienia w sobie, do bytu złożonego. Twierdzenie, że wobec przyjęcia zasady przyczynowości Bóg musiałby mieć swoją przyczynę — poparte nawet autorytetem Russella — jest interpretacją tak naiwną, jeśli nie sofistyczną, że może tylko podważyć autorytet tego wielkiego logika. (Krytyka tej wypowiedzi Russella, zob. B. Bejze, *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*).

Omawiając poszczególne dowody nadaje im Kozłowski interpretację niezgodną z filozoficznym sensem zawartych w nich terminów i zasad.

I tak uważa, że dowód z ruchu „stracił w świetle osiągnięć nauki współczesnej wszelkie podstawy, a operowanie nim nadal przez apologetów i dogmatyków katolickich jest anachronizmem, obliczonym na nieznajomość przez »maluczkich« współczesnych osiągnięć naukowych" (s. 64).

Autor interpretuje pojęcie ruchu — zgodnie ze współczesnymi teoriami fizykalnymi — jako nieoddzielną własność materii. Nie uwzględnia jednak faktu, że pojęcie ruchu, występujące w dowodzie, jest pojęciem metafizycznym, a nie fizykalnym. Ruch jest tu pojęty jako stawanie się istnienia będące przeprowadzeniem istnienia z możności do aktu. Przechodzenie to jest niesprzeczne tylko wówczas, gdy ostatecznie istnieje byt, który jako czysty akt istnienia tłumaczy w dostateczny sposób fakt tego ruchu. A problem ruchu jako nieoddzielnej własności materii jest poza zagadnieniem dowodu kinetycznego. Wobec tego jego siła dowodowa nie zmalała na skutek nowych teorii fizykal-

nych (por. A. Krąpiec, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*). Szkoda zresztą, że autor nie zapoznał się bliżej z dyskusją, jaka toczyła się między polskimi filozofami na temat interpretacji tego dowodu. Trudno w tych krótkich uwagach powtarzać wykład filozoficznej koncepcji ruchu. Autor książki, *ex professo* o tym traktującej, powinien się jednak z tym zapoznać.

Jest rzeczą oczywistą, że przy niezrozumieniu metafizycznej zasady przyczynowości dowód drugi (a właściwie wszystkie dowody) traci swój obiektywny sens. A o jej niezrozumieniu przez autora świadczy nie tylko interpretacja, jaką jej nadaje przy ogólnym omówieniu dowodów filozoficznych, ale i fakt, że cały ciężar problemu drugiego i trzeciego dowodu przesuwa na zagadnienie czasowego początku i końca świata, problem stworzenia w czasie, wiążąc te rozważania filozoficzne z teoriami fizykalnymi (entropia, rozszerzalność przestrzenna wszechświata).

Zagadnienie czasowości czy odwieczności trwania świata, jak w ogóle problem czasu, nie wchodzi w zakres dowodu z przyczynowości — zresztą i w zakres wszystkich innych dowodów filozoficznych. Następstwo czasowe i filozoficzne przyczynowanie nie są koniecznymi korelatami. Nie jest bowiem sprzeczna koncepcja świata odwiecznego, który i tak musiałby być światem odwiecznie uprzyczynowanym. Św. Tomasz bardzo ostrożnie wypowiada się na temat stworzenia w czasie i jest skłonny przypuszczać, że jest to raczej przedmiot wiary a nie filozoficzny wniosek, który może być udowodniony. Nie zmniejsza to waloru dowodów kosmologicznych, w których nie chodzi o następstwo czasowe przyczyn, ale o ostateczne wytłumaczenie aktualnego istnienia.

Dowód z przyczynowości jest nieodłącznie związany z Tomaszową koncepcją bytu złożonego z istoty i istnienia, w którym realizujący się akt istnienia nie uzasadnia swej realności w sposób dostateczny, lecz ujawnia swą zależność od bytu drugiego jako od przyczyny. Suma nieskończona przyczyn, z których żadna nie ma racji dostatecznej bytu, również nie utworzy dostatecznej racji bytu dla całej serii bytów. Brak bowiem dodany do braku nie stworzy bytu pozytywnego. A zatem niemożliwy jest ciąg w nieskończoność bez doprowadzenia do pierwszej przyczyny. Nie chodzi tu o pierwszeństwo czasowe czy o stworzenie w czasie. Chodzi o aktualną przyczynę bytu istniejącego.

Natomiast w trzecim dowodzie chodzi o to, że jeśli są byty, które mogą istnieć i nie istnieć, to sam fakt istnienia bytów, które nie posiadają w sobie dostatecznej racji swego istnienia, jest wtedy niesprzeczny, jeśli istnieje zewnętrzna racja konieczności ich zaistnienia, w ostatecznym etapie — czysty akt (por. F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga u św. Tomasza i Dunsa Szkota*, s. 177—179).

W dowodzie klimakologicznym pojęcia doskonałości transcendental-

nych (dobro, prawda, szlachetność), które są podstawą dowodzenia Tomaszowego, interpretuje Kozłowski przy pomocy pojęć potocznych, np. „wyższy", czy „niższy" dom. Posługuje się przy tym wyobrażalnymi pojęciami miary kwantytatywnej, która nie ma nic wspólnego z „mniej" i „więcej" doskonałości transcendentalnych. Wobec takiej interpretacji krytyka nie dosięga właściwego tenoru dowodu.

Omawiając dowód z celowości Kozłowski wyraża się z politowaniem: „Doprawdy, czytając wywody wymienionych autorów można zapomnieć o tym, że w roku ubiegłym minęło sto lat od ogłoszenia dzieła Darwina, że w ciągu minionego stulecia teoria ewolucji zwyciężyła w nauce i bezpowrotnie wyparła z niej wszelką myśl o celowości w świecie istot ożywionych, których budowa, instynkty i tryb życia kształtują w drodze doboru naturalnego zmieniające się w czasie warunki ich życia" (s. 101). Można by z autorem dyskutować na temat pojęcia celu i jego interpretacji zasady celowości, na których się dowód opiera. Skoro jednak on ciężar zagadnienia przerzuca na teorię ewolucji, to trzeba podkreślić, że teoria ewolucji nie stoi w sprzeczności ani z metafizyczną zasadą celowości, ani z zasadą przyczynowości, i w niczym nie podważa prawomocności dowodu.

Skoro bowiem istnieje przemiana, to „musi istnieć współmierna racja przemiany. Nie ma przemiany, ewolucji nieuwarunkowanej proporcjonalną przyczyną. Gdyby istniała przemiana i ewolucja bez współmiernej przyczyny, bez dostatecznej racji bytowej — wówczas coś mniej bez uzasadnienia stawałoby się czymś więcej, wówczas niebyt w jakimś aspekcie przechodził by w byt" (A. K r ą p i e c, *Aspekty filozoficzne teorii ewolucji*, „Znak" 12 (1960, s. 776—801).

Kończąc uwagi na temat omawianej pracy Kozłowskiego można zapytać czy wobec:

1 — nieadekwatności źródeł, a w konsekwencji niepełnej znajomości omawianych zagadnień;
2 — nierozróżnienia właściwej płaszczyzny dowodów filozoficznych i argumentacji opartych na teoriach nauk szczegółowych;
3 — rozpatrywania dowodów filozoficznych w oderwaniu od ich konnaturalnego podłoża, jakim jest system filozofii tomistycznej;
4 — niczym nieusprawiedliwionej nieznajomości metafizyki tomistycznej;
5 — operowania jako aksjomatami wyrwanymi tezami z różnych systemów filozoficznych;
6 — interpretacji terminów języka filozoficznego przy pomocy pojęć języka potocznego lub języka innych nauk; łączenia teorii fizykalnych i filozoficznych

— książka jest pracą formalnie poprawną i czy tezy jej są **r a c j o n a l n i e** i rzetelnie uzasadnione?

S. Z. J. Zdybicka SJK

ZAPISKI NA MARGINESACH

12 kwietnia. Mamy więc pierwszego kosmonautę. Chwila osobliwa, historyczna, przejmująca — ale przyznam, że chyba jeszcze bardziej przejąłem się pierwszym sputnikiem i pierwszym powrotem żywych stworzeń z *tour du globe* na ziemię. To były zasadnicze etapy podboju przestrzeni, lot Gagarina jest może w tym łańcuchu wydarzeń ogniwem mniej ważnym: nie tyle nową zdobyczą naukowo-techniczną, ile olśniewającym dowodem ugruntowania się wielu uprzednich zdobyczy.

A jednak wydarzenie jest wspaniałe i żadne „szkiełko i oko" nie ochłodzi jego wysokiej temperatury: bowiem lot Gagarina jest symbolem. Człowiek potrzebuje symboli, znaków, sztandarów — mimo wielkiego ich uroku Striełka i Biełka mniej nadawały się, żeby przejść do historii, niż Gagarin. Jakościowa różnica między zwierzęciem i człowiekiem pozostaje w naszym odczuciu znaczna; wszystkie małpy świata mogłyby krążyć wokół ziemi, a my nadal czekalibyśmy z tęsknotą na moment przełomowy: na pierwszego człowieka w kosmosie.

Gagarin zapisze się w historii przede wszystkim jako symbol. Bo jego wkład osobisty w triumf nad przestrzenią jest chyba nie tak wielki, jeśli porównać go z wytrwałością i umiejętnością Amundsenów czy Lindberghów, albo wszystkich tych ledwo znanych nam z imienia uczonych, których zbiorowa praca wysłała Gagarina w stan nieważkości.

Jakie będą następne nazwiska-symbole? Pierwszy człowiek, który obleci dokoła księżyc... Pierwszy człowiek, który stanie na księżycu (to będzie symbol gigantyczny, księżycowy Adam)... I — prędzej czy później, nieuchronnie — pierwsza ofiara kosmonautyki, pierwszy człowiek, który zginie w drodze do gwiazd... Czy dobrze zapamiętamy także jego nazwisko? Pewno już najbliższe pokolenia zaczną wszystko mieszać — kto potrafi dziś dokładnie rozróżnić osiągnięcia Wrighta i Blériotów (czy może Blériota i Wrightów?), kto przypomina sobie dramat generała Nobile, który właśnie teraz broni we Włoszech swojej dawnej, dobrej sławy? O tych, którzy zginęli, jeszcze mniej nieraz wiemy: kto to właściwie byli Lilienthal? Nungesser i Coli?

Nazwisko Gagarina wydaje mi się znajome, sięgam więc do starego — jeszcze z przed pierwszej wojny — ale wciąż nieocenionego Herdera. Jest: „**Gagarin**, russ. Fürstengeschlecht..." i dalej wymienieni trzej członkowie tej rodziny: Matwiej, gubernator Syberii na początku XVIII wieku, powieszony za rzekome dążenia do niezawisłości; Aleksander, generał w wojnie krymskiej, zamordowany; wreszcie Iwan, który pojechał do Paryża jako dyplomata, przeszedł na katolicyzm, w roku 1843 został jezuitą i napisał szereg książek, m. in. *La Russie sera-t-elle*

catholique? Stawiając sobie to pytanie nie przypuszczał ojciec Gagarin, jak dziwnie zabrzmiałoby ono w uszach jego imiennika, który w sto lat później oderwie się od rosyjskiej ziemi, żeby okrążyć glob.

A Jurij Gagarin nie potrafi z pewnością — mimo kosmonautycznych doświadczeń — wyobrazić sobie, jak będzie wyglądał świat już nie za sto lat, ale nawet za dwadzieścia, trzydzieści lat. Wśród jakich spraw, jakich zdobyczy, jakich trosk upływać będzie jego wiek męski? Jacy ludzie będą go sobie pokazywać kiedyś, szepcąc do siebie: „Patrz, ten siwy staruszek, to pierwszy kosmonauta..."? Czy o półtoragodzinnym locie Gagarina mówić będą z takim samym rozczulonym uśmiechem, z jakim my mówimy dziś o pilotach, którzy heroicznie okrążali Kopiec Kościuszki?

*

Nie sądzę, żeby należało gonić z wywieszonym językiem za każdą zachodnią nowinką, ale jeśli się już o nich rozprawia, lepiej nie być gapą. Boję się, że dość często wykazujemy gapiostwo kulturalne: teraz np. rozprawiamy wciąż o antypowieści (nie chcę nikogo martwić, ale „Znak" już z wiosną 1958 wcale szeroko o niej pisał), tymczasem umyka naszej uwadze zjawisko nie tak głośne i nie tak łatwo sprowadzalne do wspólnego mianownika, ale chyba ciekawsze. Zresztą nie wiem, może głębsze wniknięcie w całą sprawę wykazałoby, że takiego zjawiska w ogóle nie ma (podobnie jak nigdy nie było „cyganerii warszawskiej", o której tomy całe publikowano) — ale na oko wydaje mi się, że jednak jest. Bardzobym pragnął, żeby jakiś znawca kiedyś w którymś z naszych czasopism kulturalnych rozwiódł się szerzej na ten temat, a tymczasem zanotuję, co mi się wydaje.

Dziwnie się przeplatają spadkobrania myślowe wśród narodów: francuski racjonalizm i realizm tomistyczny wyemigrował za ocean, dymy niemieckiej filozofii romantycznej przepłynęły Ren. Dlaczego w USA gleba okazała się pożywna dla Maritaina a we Francji Sartre odrabia jakieś skandynawsko-germańskie zaległości? Nie wiem, ale tak się składa. Czołowi krytycy literaccy grupy *New Criticism* (Allen Tate, Cleanth Brooks i inni) wywodzą się prosto od Maritaina, traktują utwór literacki jako rzeczywisty, odrębny byt, interesują się więc wewnętrzną jego strukturą (mniej zewnętrznymi uwarunkowaniami), badają, na czym polega spoistość tego bytu, jego „organiczność" — a zatem i dobro i piękno (tomistyczne transcendentalia: *unum*, *verum*, *bonum*, *pulchrum*). Takby można w uproszczeniu opisać postawę badawczą tych amerykańskich neotomistów — i na tym tle wyraźniej zarysują się neokartezjaniści („myślę więc jestem"), neokantyści czy zgoła neoberkeleiści, o których właśnie chcę pomówić.

Ale może te zawiłe neonazwy nie bardzo mają sens. Może takich uczonych jak Gaston Bachelard, takich krytyków jak Maurice Blanchot, poetów jak Yves Bonnefoy, czy prozaików jak Borges, i jeszcze esseistów takich, jak Roger Caillois — wystarczy generalnie nazwać neoromantykami? Bachelard sam siebie nazywa fenomenologiem, amerykański krytyk Neal Oxenhandler rozciągnął tę nazwę na Blanchota i nawet na Sartre'a, ale strzeżmy się: nie wiele znajdziemy wspólnego między tą „fenomenologią" a Husserlem i Ingardenem.

Co zatem łączy wymienionych wyżej pisarzy, dlaczego ma się ochotę traktować ich trochę jako jedną duchową rodzinę? Ba... Wyrywkowe wrażenia mam takie: wszyscy są „dziwni", zafascynowani wszystkim co dziwne albo zgoła niesamowite — zresztą niesamowity jest cały świat, jaki nas otacza, i my sami; wszyscy stawiają ciągle pod znakiem zapytania rzeczywistość tego świata (choćby jej nawet w końcu przyświadczali), wszyscy nie ufają konstrukcjom myśli racjonalistycznej (z konieczności schematyzującej rzeczywistość), gdzie indziej szukając prawdziwej wiedzy o świecie: wiedzy przedrozumowej, wiedzy artystycznej, transsubiektywizmu pozadyskursywnego. Może takich barbaryzmów jak te dwa ostatnie słowa nie znalazłoby się u neoromantyków, ale piszą trudno, czasem piekielnie trudno — kiedy uprawiają krytykę literacką chodzi im nietyle o jasność analizy i wykładu, ile o stworzenie napięć metaforycznych, równoległych do napięć dzieła, jakie opisują. Sięgają zresztą daleko poza dzieło, chcą także iść głębiej, niż psychologia i psychoanaliza, wniknąć w przedmyślowe, przedpamięciowe życie psychiczne, w korzenie wyobraźni twórczej, chcą dotrzeć do źródeł naszego dzieciństwa, do źródeł dzieciństwa ludzkości.

Charakterystyczne jest zainteresowanie neoromantyków markizem de Sade, psychoanalitykiem (eksperymentalnym!) *avant la lettre*; i Bachelard i Blanchot napisali książki o Lautréamoncie; wszyscy czczą René Chara, trochę też Oskara Milosza — jest u nich jakaś jakby teozoficzno-demonologiczna ciekawość religijna, jest bliskie pokrewieństwo z nadrealizmem, często pod ich piórem zjawiają się „magia", „symbol", „sen"... W najgorszych wypadkach ów neoromantyzm przypomina trochę Młodą Polskę, jej „praiły", „jaźnie" i „dajmony", w innych wypadkach migotliwość i tajemniczość świata ujawniają się w błyskach delikatnej ironii trochę takiej, jak w hoffmanowskim *Dziadku do orzechów*: drobne obserwacyjki rozdymają się nagle do skali kosmicznej, codzienność otwiera się na grozę — jak paszcza pchły pod mikroskopem.

Świetny opowiadacz niesamowitych kawałów, Roger Caillois, wydał we Francji *Rękopis znaleziony w Saragossie* Jana Potockiego i poprzedził wstępem wybór opowiadań Borgesa — i tu i tam zafascynował go świat skonstruowany na zasadzie „szuflada w szufladzie" albo

na zasadzie przeciwległych luster, w których odbijamy się i znów odbijamy aż do utraty poczucia, gdzie naprawdę stoimy, w jakiej przestrzeni rozgrywa się ta nieskończoność odbić, co jest prawdziwe, co złudne? Caillois marzy o tym, aby nauka wreszcie nauczyła się wykonywać „cięcia ukośne" przez rzeczywistość, łączyć rzeczy z pozoru dalekie — sam nie boi się, pisząc np. o roli masek w kulturze, przeprowadzać fascynujących analogii między maską owada i maską człowieka — kafkowski dreszcz przenika, kiedy się to czyta, choć niezawsze wiadomo czy autor celebruje swoje akrobacje intelektualne, czy cichutko chichoce?

Maurice Blanchot, autor trzech powieści o tytułach, któreby się spodobały Barbeyowi d'Aurevilly i Przybyszewskiemu (*Thomas l'Obscur*, *Aminadab*, *Le Très-Haut*) i szeregu opowiadań oraz essejów krytycznych, odznaczył się zwłaszcza książką *Le livre à venir* (1959). Mówi w niej m. in., iż *jedynym usprawiedliwieniem krytyka jest jego współodczuwanie* i we własnej praktyce realizuje tezę, że nie ma sensu racjonalizować w rozbiorze krytycznym cudzego dzieła sztuki, że można co najwyżej odtworzyć je na innej płaszczyźnie, przerzucić je pomostem metafor w nowe istnienie, dając ekwiwalent tego dynamicznego, falującego, płynnego pulsowania, jakim żyje dzieło w odczuciach, w wyobraźni, w myślach czytelnika. Utwór literacki istnieje dla Blanchota w tej mierze, w jakiej staje się częścią świadomości odbiorcy. Jego substancjalność jest wątpliwa, ważny jest tylko jego ciągły, kameleonowaty rozwój w psychice podmiotu. Stąd dalsze wątpienie: w substancjalność rzeczy, stąd poczucie względności czasu (bo któryż realniejszy: czas psychiczny czy czas zegarkowy?). Niedaleko do Berkeleya. Tak pisze Tatarkiewicz: *Locke twierdził, iż tylko tyle wiemy, ile doświadczamy, on zaś* [Berkeley] *ponadto głosił, iż to tylko istnieje, czego doświadczamy.* I dalej: *Koncepcja Berkeleya nie była wolna od trudności. Przede wszystkim od tej: jeśli istnienie rzeczy polega na ich postrzeganiu, to jakże można uważać za jedną rzecz to, co postrzegamy wieloma zmysłami. Ale Berkeley nie lękał się paradoksalnych konsekwencji. Przyznawał, że nie możemy widzieć i dotykać jednej i tej samej rzeczy: dotykamy jednej, a widzimy drugą. Mimo to mówimy o jednej i tej samej rzeczy: pochodzi to z niedoskonałości naszej mowy.*

Nie sposób jaśniej określić założenie, jakie leży u dna jednej z najbardziej fascynujących nowel południowo-amerykańskiego pisarza. Borgesa, którego w Polsce jeden bodaj „Przekrój" jak dotąd zauważył (nie wiem, czy zauważyli go czytelnicy „Przekroju"). Otóż w tej noweli (o ile ją sobie przypominam) jest taki świat, którego mieszkańcy nie znają r z e c z o w n i k ó w: bo dla ich pojmowania w ogóle nie istnieją substancje, nie istnieją r z e c z y — jedne i tożsame. Wszystko, co się w tym berkeleyowskim świecie odbywa, to dla jego mieszkań-

ców tylko wiązki wrażeń: przypisywanie tożsamości kamieniowi, obok którego przechodzi się dwukrotnie, wydaje się im absurdem i w ogóle sprawą niepojętą: tamto był kamień widziany rano, to jest kamień widziany wieczorem — co między nimi wspólnego? A w ogóle nie „kamień", tylko jakieś słowo czasownikowo-przymiotnikowe, które określa wrażenie, nie rzecz.

Berkeley twierdzi, że ogólne są tylko słowa, bo np. nie można przedstawić sobie koloru w ogóle, tylko kolor żółty, niebieski itd. Ten Berkeleyowski nominalizm przypomina się nieodparcie, kiedy czyta się zdanie młodego poety i filozofa, Yvesa Bonnefoy, o kłamliwości pojęć „w ogóle": *obdarzają one myśl potęgą słów, aby mogła opuścić siedzibę rzeczy.* Ale Bonnefoy wierzy jednak chyba w istnienie rzeczy, tylko boi się ich pojęciowego esencjalizowania, zresztą pojęcia są dla niego jak sieć, przez którą przecieka wszystko co ważne, wszystko co się dzieje: pojęciowanie świata, to ucieczka od grozy świata. *Tak, idealizm zwycięża w każdej myśli, która się organizuje. Lepiej przerobić świat (mruczy ona z cicha), niż żyć wśród jego niebezpieczeństw. Czy istnieje pojęcie kroków, skradających się w nocy, pojęcie krzyku, lub kamienia, obrywającego się na stromiźnie? Pojęcie wrażenia, jakie wywiera pusty dom? Nie — zachowaliśmy z rzeczywistości tylko to, co dogadza naszemu spoczynkowi.* Ten cytat wyjąłem z najgłośniejszej książki Bonnefoy, *L'improbable* (1959). Wydał ich jeszcze kilka, między innymi przekłady Szekspira, dziełko o Rimbaudzie i o gotyckich freskach francuskich.

Ze wszystkich neoromantyków najdziwniejszy chyba jest Gaston Bachelard, honorowy profesor Sorbony i *membre de l'Institut*, co jak wiadomo oznacza naukowca ścisłego. W rzeczy samej, Bachelard jest sławnym autorem książek o doświadczeniu przestrzeni w fizyce współczesnej, o rozwoju problematyki rozchodzenia się ciepła w ciałach stałych, autorem fundamentalnego dzieła z dziedziny filozofii nauki *Le nouvel esprit scientifique*, ale też niemniej sławnym autorem książek z dziedziny „fenomenologii wyobraźni twórczej", z których najgłośniejsza nosi tytuł *La poétique de l'espace* (1958). Bachelard tak mówi we wstępie do tej książki: *Od czytelnika wierszy wymaga się, by nie traktował obrazu poetyckiego jako przedmiotu, ani tym bardziej jako zastępstwa przedmiotu, lecz by chwytał jego swoistą rzeczywistość... Na płaszczyźnie obrazu poetyckiego dwoistość podmiotu i przedmiotu opalizuje, migoce, jest nieustannie czynna w swych inwersjach... Obraz poetycki porusza głąb, nim tknie powierzchnię. Tę prawdę potwierdza zwykłe doświadczenie czytelnika. Obraz, jaki daje nam lektura wiersza, staję się naprawdę nasz. Zakorzenia się w nas. Otrzymaliśmy go, lecz budzi się w nas wrażenie, że mogliśmy byli — że powinniśmy byli — sami go stworzyć.* Kilka rozdziałów z tej książki: „Szuflada. Kufry i szafy". „Muszla". „La dialectique du dehors et du dedans".

„La phénoménologie du rond". Ten rozdział zamyka książkę i kończy się cudownym cytatem z *Poèmes français* Rilkego a potem znamiennym komentarzem:

Arbre qui peut-être
Pense au dedans.
Arbre qui se domine
Se donnant lentement
La forme qui élimine
Les hasards du vent.

Drzewo Rilkego — pisze Bachelard — *rozpościera w zakolach zieleni krągłość, która zwycięża przypadki kształtu i kapryśne wydarzenia ruchliwości. Tu stawanie się* — le devenir — *ma tysiąc postaci, tysiąc liści, lecz byt* — l'être — *nie podlega najmniejszemu rozproszeniu: gdybym kiedykolwiek mógł zebrać wszystkie obrazy bytu, wszystkie mnogie, zmienne obrazy — które mimo wszystko ilustrują trwałość bytu, wówczas drzewo Rilkego otwarłoby wielki rozdział w mym albumie metafizyki konkretnej.*

Tu jesteśmy daleko od Berkeleya, blisko poezji. Nie wystarczy kartkować, trzeba będzie uważnie przeczytać książki neoromantyków (czy jednak wolno ich tak ściągać nad wspólny mianownik?), może wówczas okaże się, że to co w nich najlepsze i najtrwalsze, to wielkiej klasy poezja — poezja antyracjonalistyczna i zarazem głęboko, wyrafinowanie intelektualna, filozoficzna — powiedziałbym może: poezja epistemologiczna, ale to jednak brzmi dziwacznie.

JW

SOMMAIRE

Dr Zygmunt Michelis: Taizé et l'esprit oécumenique 441
(article écrit pour notre revue par un représentant éminant du protestantisme polonais).

La communauté de Taizé est la première de ce genre depuis la Réforme, dont nous sépare déjà plus de quatre cent ans. Malgré son appartenance au protestantisme ses 47 religieux vivent selon une règle qui embrasse les principes fondamentaux de la vie religieuse telle qu'on l'entend dans l'Église catholique.

Quel est le but de cette institution et son idée maitresse? Taizé veut être l'image vivante de l'unité chrétienne, réalisée selon l'esprit et non pas dans les cadres extérieures d'une entité administrative. Cependant c'est une nouvelle étape du mouvement oécuménique, peut-être même la plus importante. Seule, la méthode diffère. Les frères de Taizé trouvent que les discussions théologiques doivent aboutir fatalement à porter le jugement sur les divergences d'opinion et de croyances. Il ne s'agit pas du reste de l'accord au sujet de telle ou telle proposition ou définition, fut-ellè la plus respectable, antique ou sage. Toutes, elle ne renferment qu'une part, plus ou moins grande, de vérité et prises ensemble ne peuvent l'embrasser entièrement. Du reste, Jésus n'a pas laissé de propositions doctrinales; Il n'a fait foncièrement que révéler la Vérité. Ses paroles se rapportent à Sa divinité, elles mènent à Dieu et à Celui qui Le révèle. On ne doit pas donc, on ne peut même pas, chercher un accord autour des mots. Toute parole humaine est imparfaite, elle ne peut adéquatement rendre la Vérité de Dieu, sans lui faire perdre sa vivante splendeur, sans l'appauvrir et la rapetisser par une formulation forcément unilatérale. On ne peut garder pure de tout alliage qu'une seule Parole à savoir le Verbe qui „était au commencement avec Dieu", le Verbe qui „s'est fait chair et a demeuré parmi nous" (Jn. 1, 2 et 14). Cela seul importe: de voir sa glorie, gloire qu'il tient de son

Pére comme Fils unique (Jn. 1, 14). Le Christ dans sa vie terrestre, le Christ ressuscité est cette Parole de Dieu, vivante et parfaite: „Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne va au Père que par moi". (Jn. 14,6).

Il faut donc retourner au Christ car tous, de quelque façon, nous nous en sommes éloignés, ayant donné foi à des paroles, saintes et bénies il est vrai, mais tout de même déficientes.

Comment y parvenir? Les frères de Taizé veulent être des témoins vivants du Christ. Qui me voit, voit le Père a dit le Sauveur. Qui voit les frères de Taizé doit voir le Christ. Ils ne le disent pas, ne le pensent même pas. Mais c'est pourquoi précisément il peut en être ainsi et sans doute c'est ainsi. Pour voir qu'une telle chose est possible il suffit d'un seul nom: François d'Assise. Nous savons qu'il ne fut pas le seul. Toute l'histoire de l'Église est là pour témoigner que cette parole de vie: le Christ, jamais ne sépare (si ce n'est les suppôts de Satan des disciples de Jésus) mais toujours unit et unifie tous ceux qui veulent croire et imiter. Toute oecuménie est ici dépassée car ils sont déjà un en Christ comme le Christ et le Père sont un (Jn. 17, 21). Les frères de Taizé, dans leur relation au monde chrétien, vivent cette prière sacerdotale du Sauveur.

Lors d'une réunion publique à Varsovie, où se fit entendre un ardent appel à l'unité, émanant d'une représentante des intellectuels catholiques, il y eut pareillement la répuique que c'est une chose tellement ardue que seul, le miracle pourrait la réaliser. Mais n'est-ce pas un miracle que nous voyons se réaliser en un si court laps de temps, et non pas seulement parmi les catholiques. Ce n'est point là un fruit du labeur humain, de la sagacité ou de propagande mais l'oeuvre du Saint Esprit agissant au milieu de nous. Nous devons prendre au sérieux et dans toute sa réalité l'aveu du pape Jean XXIII: cela m'est venu d'en haut comme une inspiration et intimation divine. Disons qu'il n'est pas le seul. Et ce serait assurément preuve de cynisme et un manque de respect envers cet homme de Dieu que de traiter à la légère de telles paroles.

Jerzy Braun: La controverse sur le problème de la prédestination et la génèse du protestantisme 459

Józef Zawadzki MIC: Le Cardinal Mercier-philosophe . . . 484

C. S. Lewis: *Problem of Pain* (suite-traduit par Maria Morstin-Górska) 497

Piotr Grzegorczyk: Les représentants de la culture polonaise décédés en 1959 511

Discussions

RP. Jan Dorda, TJ: suite de la discussion avec l'abbé W. Marciszewski sur la certitude de la foi 552

Mieczysław Gogacz: Polémique avec les articles de St. Wilkanowicz *Le retour du pays des philosophes* et de A. Grzegorczyk: *La métaphysique du vivant* 557

Halina Bortnowska: En marge de l'article: *Le retour du pays des philosophes*

Chronique:

Antoni Stępień: L'Université Catholique de Lublin et son milieu philosophique 574

SZJ Zdybicka, SJK: Compte-rendu du livre de Wł. Kozłowski sur les preuves de l'existence de Dieu („Iskry", Warszawa 1960) 579

J. W.: Actualités 590

TREŚĆ ZESZYTU

KS. ZYGMUNT MICHELIS: TAIZÉ. ZNAMIENNY OWOC DUCHA EKUMENICZNEGO . . . 441

JERZY BRAUN: MYSTERIUM INIQUITATIS. SPÓR O PREDESTYNACJĘ i GENEZA PROTESTANTYZMU 459

JÓZEF ZAWADZKI MIC: FILOZOF — KARDYNAŁ MERCIER (1851—1926) 484

C. S. LEWIS: PROBLEM CIERPIENIA (rozdz. 5) . . 497

PIOTR GRZEGORCZYK: TWÓRCY I BADACZE KULTURY ZMARLI W 1959 ROKU . . . 511

Dyskusje

JAN DORDA TJ: OSTATNIE WYJAŚNIENIA O WARUNKACH I RODZAJACH PEWNOŚCI 552

MIECZYSŁAW GOGACZ: NALEŻY POZOSTAĆ W KRAINIE FILOZOFÓW 557

HALINA BORTNOWSKA: ŚWIATOPOGLĄD — FILOZOFIA — NAUKI SZCZEGÓŁOWE . 563

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Antoni Stępień: Środowisko filozoficzne KUL . . . 574

S. Z. J. Zdybicka SJK: O dowodach istnienia Boga . 579

J. W.: Zapiski na marginesach 590

Sommaire 595

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES